کتاب المسائل

للشیخ محیی الدین أبی عبدالله محمد بن علی ابن العربی

المتوفی سنة ۶۳۸ ه.ق

با مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق

دکتر سید محمد دامادی



مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

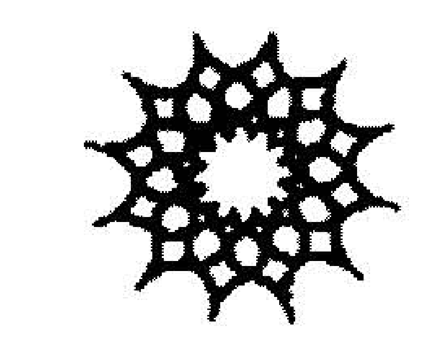
كتاب المسائل

للشيخ محيي الدين أبي عبد الله محمّد بن عليّ ابن العربي

المتوفّى سنة ۶۳۸ ه‍ . ق

با مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق

دکتر سید محمّد دامادی



مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی

تهران: ۱۳۷۰

مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی
وابسته به
وزارت فرهنگ و آموزش عالی

کتاب المسائل

شماره: ۶۵۱

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: ۱۳۷۰

چاپ: چاپخانهٔ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

نوبت چاپ: چاپ اول

بها: ۸۰۰۰ ریال

ابن العربی، محمدبن علی، ۵۶۰ـ ۶۳۸ ه‍ ق.
کتاب المسائل
کتابنامه.
۱ـ عرفان ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴   الف. دامادی، سید محمد،
۱۳۲۰ـ   مترجم و شارح. ب. عنوان
BP ۲۸۳/۲م
۲۹۷/۸۳

فهرست مطالب



پیش گفتار

به نـام آن کـه جـان را فکرت آمـوخت　　　چراغ دل بـه نـور جـان بـرافروخت

آدمی از دیرباز همواره در جُست و جوی راه حلّ معمّای وجود و دستیابی به رمز و راز آفرینش بوده و آگاهی بر اُسرار غیب و وصول به مرتبهٔ شهود را پیوسته وجههٔ همّت خویش ساخته است به این امید که از محدودهٔ اسارت در شرایط و تنگنای طبیعت رهایی یابد و به فراخنای اندیشه و جلوه‌گاهِ خرد و میدانِ تفکّر و قلمروِ تدّبر در احوال اُعیان موجودات رهسپار و به کشفِ حقایق اُسرارِ خلقت، مباهی و سرافراز گردد.

نظام دستگاه آفرینش مستند بر سبب و مبتنی بر علّت است. و کشف علّت و سبب در حوزه و قلمرو خرد قرار دارد. و هرچند حسّ و تجربه می‌تواند یار و یاور خرد باشد. امّا بتنهایی ممکن است در بسیاری از مسایل ــ آدمی را به اشتباه افکند و به إدراکِ راستین بسیاری از اُسرارِ نظامِ عقلی قادر نباشد. از این رو فیلسوف، تابع روشی است که از طریق علمِ به علّت، به هوّیتِ معلول وقوف یابد. زیرا إدراکِ علّت، مستلزِم درکِ معلول است. و علم به معلول از طریق علّت میسَّر است. و علم قطعی و درخورِ اعتماد ــ دستاوردِ این کنشش و کوشش عقلانی می‌تواند باشد.

امّا مسأله به همین جا ختم نمی‌شود. زیرا ذوق و قریحهٔ فیّاض اهل معرفت و بصیرت، تنها به کوشش‌های عقلانی محض قانع نیست. بل که دوستدار آنست که دستمایهٔ دلیل و منطق با سرمایهٔ کشف و شهود همراه گردد و همراز و همگام با یکدیگر، مددکار در طیّ طریقی گردند که به کشف اصول و قوانین مسلّم بینجامد. و علاوه بر آن که صحّت و متانت اُصول حاصله مورد قبول و تصدیق عقل است ــ از امتیاز پذیرش و تأیید کشف و شهود نیز برخوردار باشد. و در نتیجه مسایل علمی و فلسفی از صورت یک سلسله اصطلاحات مجمل و یا کلّیات مبهم درآید و ابرهای تیره و تار جهل به کنار رود و اختر

تابندهٔ معرفت از ورای غبار ألفاظ به دوستداران حقیقت چهره نماید.

از سوی دیگر حفظ مبانی نظام دین و دفاع از حریم مقدّس توحید ــ مستلزم آگاهی ژرف علمی و برگرفته از منبعی قوی و مأخذی معتبر است تا با تقویت نیروی عقل و استدلال ــ موجبات استیلای بروهم و خیال را فراهم ساخته، عامهٔ مردم را که بیش‌تر مقهور عوامل طبیعت و محجوب از خرد و در أسارت شرایط بسر می‌برند و فهم و أدراک آنان بیش‌تر بر احساس مبتنی است. و در اکثر موارد گردن به فرمان دل نهاده، آن را بر نیروی عقل ترجیح می‌دهند ــ از تربیتی برخوردار گرداند که داوری حسّ را بتنهایی معتبر نشناخته، عقل را بر کرسی نشانده، به دستور خرد سر تسلیم فرود آرند. زیرا هرگونه داوری عاری از تدّبر و تفکّر ــ که اساس آن بیش‌تر بر تخیّلات و تصورات مبتنی باشد تا دریافت خردمندانه و واقع بینانه ــ تناسب تامّ به قضاوت کودکان دربارهٔ موضوعات و أحکامی دارد که به فهم قاصر و إدراک ناقص خویش عرضه می‌دارند.

توفیق در برقراری تشکیلات اجتماعی در سایهٔ اجرای عدالت و إقامهٔ حدود و سُنَنِ دادگرانه در میان مردم هر جامعه‌یی، تابع ایمان و اعتقاد آن‌ها به مبدأ و تصدیق نمایندگان او و اطاعت از مقرّرات و شرایع است. و بدیهی است هرگاه اصول آن مستند به نقل از این و آن نبوده، بر بنیاد خرد و تدّبر در مسایل مبتنی باشد. می‌تواند موجب حصول فَراغ بال و یقینِ جازم و ایمان راسخ گردد و ضامن کامیابی در امور و برکناری از تفرقه و تشتّت و اختلال باشد و سرانجام وحدت کلمه و هم‌آهنگی در قضایا را به ارمغان آورد.

حکمت الهی ــ علاوه بر آن که مبانی آن بر عقل و برهان استوار است و از قلمرو نقل بیرون است ــ متکفِّل اثبات معارف دینی و ضامن بقای اصول و معتقدات مذهبی نیز می‌باشد. و دین اسلام در قلمرو خود هم مردان دین و أخلاق و مصلحان بزرگ اجتماعی را پرورش داده و از این رهگذر، أخلاق حسنه و قوانین عبادی و مقرّرات اجتماعی را در میان أبناءِ آدم در عالم گسترش بخشیده است و هم در مکتب علم و فلسفه و عرفان اسلامی مردانی مایه‌ور را به عالم انسانی تحویل داده است که تربیت یافتگان آن، کلیّه أبعاد پهنهٔ وسیع جهان هستی و عالم وجود و جهاتِ گوناگون زندگی انسان را همواره منظور نظر

داشته، علم و دین، دنیا و آخرت، شریعت و طریقت را وجههٔ همّت خود در راه حصول حقیقت ساخته، قرن‌ها قلمرو معرفت را مسخّر خویش داشته‌اند.

محیی‌الدین بن عربی از کسانی است که هنگام بحث و بررسی در مسائل فلسفی و کلامی و تقریر مباحث ذوقی و عرفانی، مبانی آراءِ خویش را همواره با تحقیق و تدقیق و تطبیق با موازین عقلی بیان داشته‌اند. و هر چند وی بخش عمده‌یی از زندگانی خویش را به مطالعه و استقصای در مباحث فلسفی و کلامی و استنباط آراء و افکار و تتبّع در اقوال و عقاید متکلّمان و فیلسوفان و عارفان پیشین و تأمّل و تدّبر در گفتار و آثار آنان و سیر در طرق مختلفهٔ ایشان به گونه‌یی مصروف داشته است که لااقّل تا روزگار خویش در احاطهٔ به آراء و عقاید حکما و عرفا و فلاسفه ـ طراز اوّل است ـ امّا پویایی اندیشهٔ او تا حدّی است که هیچ گاه پایبند مسلک و عقیدهٔ خاصّی نگردیده. تعصّب و تصلّب در رأی نداشته و هرگز به تقلیدِ بر اطلاق از رؤسای حکمت و کلام نپرداخته است. و به امید آن که با افکندن طرحی نو، در سایهٔ بهره‌یابی از خردی نیرومند و اندیشه‌یی ژرف و دلی که در نتیجهٔ سیر و سلوک و ریاضت، دریچه‌یی از عالم اشراق و الهام بر وی باز گردیده است ـ به زدودن لکّه‌های عصبیّت وجمود از چهرهٔ درخشان حکمت و معرفت ـ توفیق یابد ـ به داوری در زمینه‌های گوناگون فلسفی و کلامی و عرفانی دست یازیده است. با این امتیاز که آراءِ وی با اصول تعالیمِ اسلامی سازگاری و موافقت دارد و نظریاتش در تمامی آثارش بر محاملی صحیح مبتنی است. اما واقعیّت آنست که شرط دریافت معانی سخنان وی نخست آشنایی جانی با این قبیل مسائل است که

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش

و شرط دیگر باز کردن چشم دل است که گفته‌اند:

چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نادیدنی است، آن بینی

ترجمهٔ احوال ابن عربی

ابوبکر محمّدبن علی بن محمّدبن احمدبن عبدالله بن حاتم طایی ـ در خاندانی متمکّن و توانگر ـ در شب دوشنبه، هفدهم ماه رمضان سال ۵۶۰ هـ. ق (۲۸ ژوئیهٔ سال

۱۱۶۵ م) در «مُرْسِيَه» از بلاد جنوب شرقی اندلس به دنیا آمد. پس از طیّ دوران نوباوگی و خردسالی در سنّ هشت سالگی به همراه أعضای خانواده به «إشبیلیه» رفت و تا سال ۵۹۸ هـ. ق در آن جا اقامت گزید. و نزد مشاهیر روزگار خویش بـه تـعلّم قـرآن کـریم و کسب مقدّمات ادب و یادگیری علوم و معارف زمان ــ بویژه فقه و حدیث پرداخت.

در نوجوانی به سائق روح سرکش و ماجراجویی کـه داشت بـه فـرمان دل، بـه برخورداری از بدایع طبیعت و تفریح و کـامجویی و عیش و عشرت و شکار نیز پـرداخت (۱) امّا پافشاری مادر و اصرار نخستین همسر شایسته‌اش ــ مریم ــ وی را به زهد و دین و معرفت کشانید. (۲)

تحوّل روحانی و معنوی وی ــ در قالب «واقـعه»یـی است کـه بـرای وی در آغاز جوانی پس از دیدار با ابوالولید محمّدبن احمدبن مـحمّد ابـن رشد (۵۹۵ ــ ۵۲۰ هـ. ق) و بنابرابراز تمایل او ــ که پیشوای عقل و برهان و مـدافع سرسخـت استدلال و در آن هنگام قاضی قرطبه بود ــ حـاصل گـردیده (۳) و از آن پس بـر دوام و علی الاستمرار از اهمیّت کشف و عیان در آثار خویش سخن به مـیان آورده است. و پس از ایـن دیـدار است کـه در بیست و یک سالگی به سال ۵۸۰ هـ. ق به قرار بیان خود[۴] به تصوّف سرسپرده و از بـرکات انفاس قدسیّهٔ پیران و مشایخ بسیار و أرباب کـراماتِ راه یـافتهٔ راهبر، بـرخوردار گـردیده است.

زندگانی در کانون زهد و پرهیز خانوادگی و برخورداری از نعمت دین و دنیا و حشر و نشر با نیکان و پاکان و صالحان و پرهیزگاران و ثابت قدمان در طریقت و صاحب همتّان در شریعت و بنا به تعدّد تعبیر و القاب خـاص و اصطلاح ویــژهٔ وی «مستحقّقان در مـنزل أنفاس»[۵] و «رجال الإمداد»[۶] و «مُدَبِّرین»[۷] و دانش پیشگان و اندیشه سازان زمان و کـامیابی از أنفاس رحمانی[۸] پیشوایان شریعت و طریقت و واصلان به قلمرو عرفان و مـعنویّت ــ از وی شخصیّتی در مدارج عالی زهد و ایمان و قدس و عرفان پرورش داد که در سال‌های بعد ــ دلاور مردی چالاک در پهنهٔ علم، خاصّه فـلسفه و عرفـان و از أعلام علم و حکمت و از أقطاب ارباب مکاشفه و صفا و أرکان سلسلهٔ عرفا و از نـایلان بـه مـقام کشف و شهــود و

واصلانِ به بارگاه قربِ علم به معبود و برخورداران از وجد و حال و الهام بشمار آمد.

گذشته از آشنایی‌های ابتدایی با برخی از صوفیّهٔ روزگار خویش ـ از قبیل شیخ أبومدین شعیب بن حسین بن ابی الحسن[9] و دیگران، آموزگار حقیقی محیی الدین و معلّم و مرشد واقعی او در مراقبت باطن و محاسبهٔ نفس، «اعتزال و انزوا»[10] بود.

یار و دیار خود را در مغرب و اندلس ترک کرد و بدون زاد و توشه راه مشرق را پیش گرفت. و در کشورهای اسلامی با قدم توکّل به سیر آفاق و أنفس پرداخت. در سال ۵۹۸ هـ. ق به «مکّه» رسید. چندی در آن جا إقامت گزید و در آن مهبط وحی و أرض مقدّس و بلدِ أمین و مختلَف ملائکه در کمال جمعیّت خاطر و سکینهٔ قلب به تحریر **فتوحات مکّیه**، **مشکوة الانوار**، **حلیة الابدال** و **رسالهٔ روح القدس** پرداخت. در آن جا به آفتابِ چهرهٔ دختر شیخ مکین‌الدّین ابی شجاع زاهر بن رستم بن ابی الرجاء الاصفهانی[11] موسوم به «نظام» و ملقّب به «عین‌الشمس و البهاء» دل بست. و «**ترجمان الاشواق**» را برای او سرود.

سال‌ها در «بغداد»[12] و «موصل»[13] به آموختن علوم و معارف اسلامی مشغول بود و شرح **ترجمان الاشواق** را به نام «**ذخایر الاعلاق فی شرح ترجمان الأشواق**» ـ که نفحهٔ عرفانی و حکمی دارد، در «حلب» به رشتهٔ تحریر در آورد.[14]

در سیاحت ممالک شرق ـ گذشته از سفرهای متعدّد به مکّه[15] به تفاریق یک چند در قاهره، اسکندریّه و قونیّه (در سال ۶۰۷ هـ. ق) و حلب (۶۱۰ هـ. ق) بسر برد. در اکثر بلاد اسلام نزد اهل نظر، شهرت و اعتبار داشت، با عالمان زمان مکاتبه می‌نمود. از ابن فارض طیّ نامه‌یی درخواست کرد قصیدهٔ تائیه‌اش را شرح کند وی **فتوحات مکّیهٔ** او را شرح آن نامید. و در پایان عمر در دمشق (سال ۶۲۰ هـ. ق = ۱۲۲۳م) اقامت گزید. سرانجام پس از عمری سرشار و پربار از عبادت و ریاضت و تألیف و تصنیف ـ در حدود هشتادسالگی (در شب جمعهٔ بیست و هشتم ربیع‌الثّانی سال ۶۳۸ هـ. ق = ۱۶ نوامبر ۱۲۴۰م) در شهر دمشق دیده از دیدار هستی برگرفت. و در «صالحیّهٔ» دمشق که مقام صلحا و فقرا بود ـ به خاک سپرده شد.[16]

ابن عربی در سال‌های کمال زندگانی ــ در عین بهره‌مندی از آسایش و نعمت و برخورداری از احترام و عزّت ــ ایّام را به عبادت و ریاضت و زهد و خلوت و یا آمیزش با ارباب طریقت و نشر معارف صوفیان و نگارش احوال عارفان سپری می‌ساخت. گاه از مردم کناره‌گیری کرده، به فکر و ذکر می‌پرداخت و از خلق می‌برید و به حقّ می‌پیوست و این ابیات را زمزمه می‌کرد:

وَلِیُّ اللهِ لیسَ لَهُ أنیسُ سِوَی الرَّحْمانِ فَهُوَ لَهُ جَلیسُ
یُذَکِّرُهُ فَیَذْکُرُهُ فَیَبْکی وَحیدُالدَّهْرِ جَوْهَرُهُ نَفیسُ[۱۷]

محیی الدین در میان سالکان طریقت رجلی فرید و در عداد جویندگان حقیقت و مشتاقان به زهد و خلوت فردی وحید و در نیّت پاک و قلب تابناک و همّت عالی در تحصیل فرهنگ و معارف و تلاش مداوم و خستگی ناپذیر در نگارش آثار در روزگار خویش بی‌همتا و در ایجاد هم آهنگی و پیوند میان افکار فلسفی با أحکام عرفان باطنی و فضایل اخلاقی بی‌مانند و در توفیق میانهٔ عقل و برهان و ذوق و وجدان و تألیف آثار به منظور نشر و گسترش فضیلت و تأکید بر مسألهٔ تزکیهٔ قلب یعنی پاک کردن دل از هویٰ و هوس‌های نفسانی، از اهمیّتی ویژه برخوردار است.

وی شرط اساسی تحقّق اصلاح نفس و پرورش روح و روان را ــ ایمان و پاکی دل از هر گونه هویٰ و هوس نفسانی و بدور داشتن مذهب از هر گونه خرافه و اوهام می‌داند[۱۸]. و به شهادت آثارش، در سراسر زندگانی رسوخ فضایل اخلاقی و انتشار معارف مذهبی در قلب و روح افراد جامعه را غایت قصویٰ و کمال مطلوب ــ معرّفی کرده است.

آثار محیی الدّین

آثار ابن عربی بسیار است. گذشته از حکمت و عرفان، وی در مسایل گوناگون حتّی در ادب و تفسیر و اِسرارالعلوم نیز کتاب‌های متعدّد دارد.[۱۹] وی با تألیف آثار کم نظیر بل که بی‌مانند ــ انقلاب عظیمی در تقریر و تحریر و نحوهٔ تحقیق در مبانی و اساس عرفان و تصوّف نظری بوجود آورد. و شرح شارحان بعد از او، جد اول این بحر قمقام محسوب می‌شود. وی در عویصات صاحب نظر است و در مقام تحریر مباحث روشی محقّقانه

دارد[20]. «فتوحات مکّیهٔ» او که در حقیقت دایرة المعارف تمام علوم صوفیّه در چهار مجلّد بزرگ و متضمّن عقاید و معارف عرفا است، در سال ۵۹۹ هـ. ق تصنیف آن را آغاز کرد و تا دو سال پیش از مرگ در سال ۶۳۶ هـ. ق که از کتابت آن فراغت کامل یافت، در مدّتی حدود بیش از سی و پنج سال به تألیف آن اشتغال داشت.[21]

فصوص الحکم (فصوص ج فصّ به معنی خلاصه و چکیدهٔ هرچیز است.) مشتمل بر بیست و هفت فصّ و متضمّن نقاوهٔ عقاید وی در وحدت وجود است که اساس اندیشهٔ عرفانی و ساختار فکری او را تشکیل می‌دهد. این کتاب خلاصهٔ حکم و اسراری است که به ارواح انبیاء نازل گردیده است. علاوه بر آن که چون تنزّلات وجود و معارج آن دوری است. و قلب انسان کامل، محّل نقوش حکم الهی است، حِکَمِ الهی را به حلقهٔ انگشتری و قلب را به نگین آن که محّل نقوش است ــ تشبیه کرده است[22].

در این کتاب، وی مسألهٔ وحدت وجود را مطابق اصول علمی و به صورتی استدلالی مطرح می‌سازد و برای پیشبرد قدرت اندیشهٔ خویش ــ به إثبات ایدئولوژیک «مسایل» می‌پردازد. و در آثار فراوان خویش براین نیاز انگشت تأکید می‌گذارد. و اصول تصوّف و مسایل حکمت اشراقی را بر اساس قواعد عقلی و بنابر سنّت مختار صوفیّه ـ بنابر روش استحسانی گاه با استناد بر مدلول آیات قرآنی و استشهاد بر مصادیق احادیث نبوی و زمانی در سایهٔ شعر و مکاشفه و وجد و حال به منظور اقناع فلاسفهٔ برهانی،تصوّف را با فلسفه و کلام به هم می‌آمیزد و از تلفیق آن‌ها با یکدیگر سرامنامهٔ تصوّف علمی و رسمی را مدّون می‌سازد. و معرِّف آن نیز هست که وی علاوه بر عرفان عملی و انغمار در زهد و تقویٰ و سلوک در طریق مجاهدت در عرفان نظری نیز احاطه و تبحّری درخور توجّه و اعتناء داشته و در ادراک عویصات تصوّف نظری، دارای ملکهٔ استنباط و قدرت تفکّری کم مانند بوده است.[23]

رؤوس فکرابن عربی

با امعان نظر به این حقیقت که ادراک کثیری از مباحث اعتقادی از قبیل معاد و احوال انسانی در نشأت بعد از مرگ و بسیاری از مبانی مربوط به ملکوت أعلیٰ ــ صعوداً و نزولاً ــ جز از طریق نبوّت و ولایت امکان ندارد و عقل نظری از ادراک این قبیل

مسایل أعجمی و در درک اوّلیّات از مسایل نشآت بعد از موت، کمیت آن لنگ است[۲۴]. باید گفت که شیخ اکبر ــ در میان متصدّیان طریق معرفت ــ بویژه در مباحث مربوط به توحید و مسائل راجع به معرفت نفس انسانی ــ خاصّه مباحث مربوط به نشآت انسانی بعد از موت ــ رجلی فرید است که به سبک و طریق اهل برهان و نظر به تحریر مسائل پرداخته و ارکان مهّم حکمت و عرفان او را آراء و أفکار مستدل و مبرهن تشکیل می‌دهد. و هنگام سخن از بحث هستی تا دادار بی أنباز گیتی ــ آنچه را خود از طریق عقل و برهان یا از راه کشف و عیان به دست آورده است ــ به سبک اهل ذوق و برهان با یکدیگر درآمیخته است.

وی که قدوه و پیشوای قائلان به وحدت وجود شناخته شده است. نظام فکری و عرفانی خویش را در بیان جمیع مسایل مهّم فلسفی و کلامی و عرفانی دربارهٔ خدا و اسماء و صفات او و انسان و معارف وجودی و نیز حیات معنوی او، محبّت الهی، ادیان و مذاهب، آداب و أخلاق و جمیع امور مربوط به دنیا و آخرت ــ از فروع این اصل اصیل دانسته و در تحکیم این اعتقاد از عقل و نقل و کشف و ذوق و استدلال و برهان و شهود و عیان بهره برگرفته است. به گونه‌یی که می‌توان گفت طرح مباحثی از قبیل تشبیه، تنزیه، صفات و اسماء حقّ، أعیانِ ثابته، رابطهٔ حق با عالم و امثال آن‌ها ــ همه توضیحاتی بر اصل عقیدهٔ به وحدت وجود وی بشمار می‌رود.

خلاصهٔ نظریهٔ وحدت وجود او را می‌توان در این عبارت فشردهٔ او ملاحظه کرد: «فَسُبْحٰانَ مَنْ أَظْهَرَ ٱلْأَشْیٰاءَ وَ هُوَ عَیْنُها.» فتوحات ج ۲ ص ۵۵۴ (منزّه است آن که أشیاء را آشکار کرد و او خود عین اشیاء بود.) و منظور او این که خداوند از جهت ظهور و تجلّی که لازمهٔ خالقیت است ــ عین اشیاء می‌باشد ولی از جهتِ ذات غیر آن‌ها.

در نظر ابن عربی، هستی در جوهر و ذات خود ــ جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به أسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است. و چیزی است قدیم و أزلی و تغییرناپذیر. هرچند صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدّل‌اند. که هرگاه به این حقیقت گستردهٔ ازلی و ابدی ــ به اعتبار ذات او بنگری، «حق» است. و چون از چشم‌انداز مظاهر و اعتبارات و اضافات نظر کنی، «خلق» است. پس هم اوست که هم «حقّ» است. و هم

«خلق»، هم «واحد» است. و هم «کثیر» هم «قدیم» است و هم «حادث» هم «اوّل» است. و هم «آخر»، هم «ظاهر» است و هم «باطن»؛ و همهٔ این تناقض‌ها به اعتبارات و به تفاوت چشم‌اندازها است.

وَمَا الوَجْهُ إلاّ واحِدٌ غیر انّه إذا أنْتَ عَدَّدْتَ ٱلمرایا تَعَدَّدا

نیست روی مگر یکی لیکن آنست که هرگاه تو آینه‌ها را متعدّد گردانی، آن روی به تعدّد آن‌ها در نمایش، متعدّد گردد. (أشعّة اللّمعات ص ۳۷)

خلق جدید یا دگرگونی دایم

صحنهٔ جهان هستی را توالی تجلیّات حق تبارک و تعالیٰ تشکیل می‌دهد.[۲۵] تجلیّات گوناگون همانند أمواج منظّم و بی‌درپی، بدون هیچ گونه وقفه در سطح اقیانوس هستی، آشکار می‌شوند کسانی که بر سطح اقیانوس نظر دوخته‌اند ــ چیزی جز یک سلسله أمواج مشاهده نمی‌کنند. ولی کسانی که از بصیرت برخوردار می‌باشند ــ بخوبی می‌دانند که آنچه در سطح اقیانوس ظاهر می‌شود ــ تنها جلوه‌یی از جلوه‌های بی‌پایان آن بشمار می‌آید. عبارت محیی‌الدین در این باره چنین است:

«ومِنْ أعْجَبِ ٱلأُمُورِ أنَّهُ فِي ٱلتَّرَقّي دٰائماً ولاٰ یَشْعُرُ بِذٰلِکَ لِلَطٰافَةِ ٱلحِجٰابِ ودِقَّتِه وتَشٰابُهِ الصُوَّرِ مِثْلُ قوله تعالیٰ «وأُتُو بِه مُتَشٰابِهًا.»[۲۶] [قرآن کریم ــ البقرة (۲)، ۲۵ = و از نعمت‌های مانند یکدیگر متلذّذ می‌شوند]

چنان که ملاحظه می‌شود، محیی‌الدین، آگاه نبودن انسان را از دگرگونی‌های دایمی خویش، شگفت‌انگیز بشمار می‌آورد. وی علّت آگاه نبودن انسان از دگرگونی‌های خویش را «لطافت حجاب» و «همانندی صُوَرِ إشراقات» معرّفی کرده است.

به این ترتیب معلوم می‌شود آنچه محیی‌الدین عربی از معنی «خلق جدید» إدراک می‌کند با آنچه در آثار حکما و متکلّمان آمده است به گونه‌یی آشکار متفاوت است. خلق جدید در نظر محیی‌الدین، چیزی جز صُوَر گوناگون و بی‌شمار تجلیّات حق تبارک و تعالیٰ نمی‌باشد. تجلیّات حق بی‌پایان است. و چیزی که بی‌پایان باشد دربارهٔ آغاز و انجام آن نمی‌توان سخن گفت. حقیقت خلق را ظهور حق آشکار می‌سازد. و ظهور حق را به هیچ

وجه نمی‌توان چیزی جدا از حق بشمار آورد.

محیی‌الدین، هر فصّ از فصوص بیست و هفتگانه را تحت عنوان کلمه‌یی که به نام یکی از پیغمبران اختصاص یافته ــ مطرح ساخته است. نخستین فصّ کتاب تحت عنوان «فصّ حکمة إلٰهیة فی کلمة آدمیة» مورد بررسی واقع شده است. و آخرین فصّ کتاب نیز به «کلمهٔ فردیّهٔ محمّدیه» (ص) تخصیص یافته است.

در نظر این عارف، وجود هر یک از پیامبران نمونه‌یی بارز از یک انسان کامل است که کلمهٔ تامّ و تمام خداوند نیز می‌باشد. این کلمهٔ تام و تمام خداوند است که در هر دوره‌یی از ادوار، رسالت مخصوص و مناسب انسان را آشکار می‌سازد.[۲۷]

محیی‌الدین پس از این که تحوّل و دگرگونی جهان و انسان را با استفاده از آیات شریفهٔ قرآن براساس معنی خلق جدید تفسیر می‌نماید. جهت نشان دادن نظریهٔ خود در این زمینه ــ همواره از سخن معروف جُنید بغدادی استفاده کرده، آن را شاهد مدّعای خویش بشمار می‌آورد. وقتی عقیدهٔ جنید را دربارهٔ خالق جهان جویا شدند ــ وی در مقام جواب گفت «لَوْنُ ٱلمَاءِ لَوْنُ ٱلإِنَاءِ» (رنگ آب را باید در رنگ ظرف آن جست‌وجو نمود.) معنی این سخن آن است که خالق را در خلق می‌توان دید. و خدا را در تجلیّات جاودانه و بی‌پایانش می‌توان مشاهده نمود. رنگ تعلّق، از تعیّن وجود ناشی می‌شود. و آنجا که وجود از هرگونه تعلّق پیراسته باشد ــ از رنگ تعلّق نیز آزاد است.[۲۸]

غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود ‌‌‌‌‌‌ ‌‌ ز هرچه رنگ تعلّق پذیرد آزاد است

(حافظ)

* * *

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد ‌‌ ‌‌ موسئی با موسئی در جنگ شد

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی ‌‌ ‌‌ موسی و فرعون دارد آشتی[۲۹]

* * *

محیی‌الدین، از جملهٔ کسانی است که عقل را در راه وصول به حقیقتِ بی‌پایانِ حقّ ناتوان می‌داند. در نظر وی آنچه می‌تواند محلّ انوار نامتناهی حقّ واقع شود ــ قلب آدمی

است. عین عبارت محیی‌الدین در این باب چنین است:

«ما أعْجَبَ أمْرَالله مِنْ حَیْث هُوِّیَته ومِنْ حَیْثُ نِسْبَته إلیَ العـالم فـی حقـائق أسْمائـهِ اَلحُسْنی إنَّ في ذٰلک لَذِکْریٰ لِمَنْ کانَ لَهُ قَـلْبٌ* ـــ (الذاریـات ۵۰ آیـهٔ ۳۷) لَتَقَلُّبه في أنْـواع الصُوَرِ والصِّفٰاتِ. ولَمْ یَقُل لِمَنْ کانَ لَهُ عَقْل، فَإنَّ العَقْلَ قیدٌ فـیَحْصَرُ اَلأمـرَ في نَـعْتٍ واحِـدٍ وَاَلحَقیقَةُ تأبی الحصر في نَفْسِ اَلأمـر فَـما هُوَ ذِکْـریٰ لِمَنْ کـانَ لَهُ عَقْــلٌ وهُمْ أصْحٰــابُ اَلاِعْتِقادات الذّینَ یُکَفِّرُ بَعْضهم بِبَعْضٍ ویَلْعَنُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا.»[۳۰]

محیی‌الدین از لغت قلب که در قرآن مجید آمده ـــ استفـاده کـرده، و آن را بـه معنی دگرگون شدن دایم در انواع صور و صفات بکار برده است. انقلاب و تحوّل یافتن، خصلت ذاتی و دایمی قلب را تشکیل می‌دهد. انقلاب و تحوّل دایمی قلب است کـه راه انسان را بـه سوی حقیقت نامتناهی می‌گشاید. هنگامی که پای سالک در راه سلوک به وسیلهٔ عقال بسته شود، ناچار، از هرگونه حرکت به سوی حقیقت مطلق باز می‌ماند. به همین جهت است کـه محیی‌الدین لغت عقل را به معنی قید بکار برده و کار آن را محصور کـردن حقیقـت در یک جهت واحد بشمار آورده است. اگر کار عقل را مـحصور کـردن و مـقیّد ساختن حقیقـت بشمار آوریم، ناچار باید به این واقعیّت اعتراف کنیم که حقیقت در دام عقل اسیر نـخواهد شد. زیرا حقیقت چیزی است که از هرگونه قید و بند آزاد باشد.

اضافه می‌کنیم که عقل و قلب، دو مرحله از مراحل گوناگون حقیقت آدمی را تشکیل می‌دهند. هنگامی که عقل از وسوسهٔ اوهام پاک و مصفّا گـردد، راه خـود را بـه درون قـلب می‌گشاید و با آن متّحد می‌گردد. از این رو باید گفت آنچه در نظر صوفیّه به نقص و نارسایی متّهم می‌گردد، چیزی جز عقل آلوده به اوهام نیست.[۳۱]

حکما گویند «اَلْوَحْدَةُ لَیْسَتْ بِعَدَدٍ بَلْ هِيَ مَبْدَأٌ لَهُ.» به این بیان که واحد در نظر حکما، یک عدد بشمار نمی‌آید. بل که آنچه می‌توان در این باب گفت ایـن است کـه واحـد مـبدأ و منشأ پیدایش همهٔ أعداد است. عدد چیزی است که از تکرار واحد بـوجود مـی‌آیـد. تکرار واحد در هر مرحله‌یی از مراحل، موجب پیدایش یک عدد مـی‌گـردد. تکرار واحـد بـه هیچ وجه در یک مرحلهٔ معیّنِ محدودْ متوقّف نمی‌گردد. زیرا سلسلهٔ أعداد بی‌پایان است. و هیچ

* در این هلاک و گذشتگان، پند و تذکّر است، آن را که دارای قلب هوشیاری باشد.

کس نمی‌تواند برای آن حدّ یَقِفْ تعیین کند. در سلسلهٔ بی‌پایان أعداد هَرْ عدد را یک نوع ممتاز بشمار آورده‌اند. به عبارت دیگر می‌توان گفت در سلسلهٔ غیرمتناهی أعداد ــ هر عدد دارای ماهیّت مخصوص است.

محیی‌الدین بن عربی، از جمله کسانی است که این قاعده را در بیشتر آثار خود بکار برده است. وی که یک فیلسوف صوفی یا صوفی فیلسوف بشمار می‌آید ــ وحدت حقیقت وجود را اصل اساسی دانسته و همهٔ مسایل دیگر را بر آن مبتنی ساخته است.

وی در مسألهٔ ربط حادث به قدیم، اتّصال میان خدا و جهان با حق و خلق را همانند اتّصال میان واحد عددی و سایر أعداد دانسته است.

همان گونه که واحد عددی منشأ پیدایش همهٔ أعداد بشمار می‌آید، حق تبارک و تعالیٰ نیز در عین وحدت خویش، جمیع جلوه‌های گوناگون جهان را پدید آورده است. واحد به عنوان یک أمْرِ لابِشرْطْ عینِ أعداد است. هرگونه تفرقه و جدایی میان واحد و عدد، مستلزم نیستی و نابودی عدد می‌باشد. حقّ تبارک و تعالیٰ نیز در عین تنزّه و پاکی از هرگونه آثار حدوث، بر همهٔ حوادث محیط و بر جمیع موجودات مسیطر است. و هرگونه جدایی میان حق و خلق، معنی نیستی و نابودی خلق را آشکار می‌سازد. مسألهٔ وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و همچنین تنزیه و تشبیه از جملهٔ مسایل عمیق و در عین حال بسیار ظریف عرفان بشمار می‌آید. و سخنان ابن‌عربی در این باره درخور بررسی و شایان توجّه است.[۳۲]

ابن‌عربی در نهایات سلوک است. از أمواج سرنگون‌کننده و متلاطم بحر بی‌پایان وجود و مخاوف و أهوال راه گذشته و در آسمان معرفت الهی، دوشادوش عیسای مسیح و موسای کلیم و آدم ابوالبشر گام برمی‌دارد و داعیهٔ شیخ‌الشیوخی دارد. منشور نبوّت و توقیع رسالت و توشیح ولایت ــ هر سه را در دست دارد و بر آن‌ها می‌نازد و بر گنبد خضرای هفت سماء، طباق می‌تازد. خود را هادی شریعت و وارث نبوّت و مبشّر رسالت و حامی ولایت می‌داند. و در تحت سیطرهٔ ولایت عظمیٰ، نبوّت و رسالت و وصایت را دنبال می‌کند. أقطاب و أبدال را راهبر است و أوتاد و نُقَباءِ جهان طریقت و حقیقت را پیام‌آور. در بحر فنا غوطه‌ور است. و در امواج بی‌پایان وجود از خود بی‌خبر.

ابن‌عربی دریایی ژرف است که افکار و عقاید وی را باید از متون اصلی و کتب و رسائل متعدّدش بچنگ آورد. مکتب وی از لحاظ عرفان و روش‌های اندیشه، حتّیٰ با دیگر مکتب‌های تصوّف بکلّی متمایز است. وی علی‌الاصول شریعت را به معنی قشری و ظاهری آن ندانسته، از فصّ آدمیّه و محمّدیه و ادریسیّه گرفته تا فصوص دیگر ــ همه را حاکی از سیر و سلوکی می‌داند که انبیاءِ عظام در راه وصول به حقّ داشته‌اند. نبوّت و رسالت در نظر وی، قنطره و پلی است که انبیاء باید از آن بگذرند و به حقیقت حقّه واصل گردند. از این رو ــ تمام ادیان جهان را از لحاظ منشأ صدور یکی می‌داند. و همه را راهبر به حق برمی‌شمارد و جملگی را وسایل تأمین سعادت بشری می‌داند.

هرچند دایرهٔ نبوّت و رسالت پایان یافته است. لیکن قوس ولایت پایان‌ناپذیر است. وی خود را «مُبَشِّر» و «مُنْذِر» می‌داند که در نخستین گام‌های سلوک و نارسیده به مقام کامل ولایت است ــ انبیا را سفرای حق می‌داند که در این سفارت باید وظایف خود را به نحو أَکْمَلْ انجام دهند تا به منزلت و مقام ولایت عظمیٰ برسند.

و بر این وتیره است که وی در آثار و رسائلش بار سفر بربسته، به آسمان‌ها عروج می‌کند. و همنشین انبیای بزرگی گردیده که در این دنیا ــ وظایف رسالت را به نحو کامل انجام داده، به موطن اصلی خود بازگردیده‌اند. گاهی از فیوض پدر آدمیان ــ ابوالبشر ــ بهره‌مند می‌شود. و زمانی به محلّ روحانی عیسیٰ مسیح حاضر شده، مراتب و مقامات معراج را طیّ می‌کند. و در مقام ولایت مقام می‌گزیند و به منشور «عَبْدي أَطِعْني حَتّی اجْعَلَکَ مِثْلي» نایل می‌آید.

از نظر محیی‌الدین، معراج، خاصّ أنبیاء و رُسُل نیست. هر فردی از أبناءِ انسان که بخواهد می‌تواند معراج رود و به قاب قوسین الهی تقرّب جوید. نهایت این که راهی است پرخطر که دلیلان ماهر و ورزیده می‌خواهد. و در این راه مرد باید و مرد با درد تا به مرتبهٔ «أَوْ أَدْنیٰ» نایل آید. این است معنی إتّحاد و وحدتِ وجود وی. وگرنه حلول و اتّحاد این جا محال است.[۳۳]

کان دعای شیخ نه چون هر دعا است فانی است و گفت او گفت خدا است[۳۴]

چون بگرید آسمان گریان شود | چون بنالد چرخ یارب خوان شود[۳۵]
آن دعای بی‌خود، آن خود دیگر است | آن دعا زو نیست، گفت داور است
آن دعا حق می‌کند چون او فنا است | آن دعا و آن اجابت از خدا است[۳۶]

شعر ابن‌عربی

علاوه بر مقام فلسفی و منزلت عرفانی ـ محیی‌الدین در شعر و ادب نیز مقامی ارجمند داشت شرع و شعر را به هم می‌آمیخت. و در أشعار خویش بر اهمیّت عشق و محبّت و إلقاءِ ایمان انگشت تأکید می‌گذاشت و زبان حال را می‌گفت: «إذا دٰانَ لَکَ ٱلخَلْق فَقَدْ دٰانَ لَکَ ٱلحق.[۳۷]» (چون آفریدگان به تو نزدیک شوند ـ در واقع خداوند به تو نزدیک شده است.) و یا می‌سرود:

لقَدْ صٰارَ قَلْبِی قٰابِلاً کُلَّ صورَةٍ | فَمَرْعیً لِغِزْلاٰنٍ ودِیرٌ لِرُهْبٰانٍ
وبیتٌ لأَوْثٰانٍ وکَعْبَةُ طٰائفٍ | وَأَلْوٰاحُ تَوْرٰاةٍ ومُصْحَفُ قُرْآنٍ
أُدینُ بِدینِ الحُبِّ أَنّیٰ تَوَجَّهَت | رَکٰائِبُهُ، فٰالحُبُّ دینِي وإیمٰانِي[۳۸]

دل من سزاوار پذیرش هر صورتی گردید | که چرا گاه آهوان و یا دیر راهبان گردد
و خانهٔ بتان و کعبهٔ «طائف» شود | ولوح‌های تورات و برگ‌های قرآن را بپذیرد
عشق هر کجا خیمه زند ـ رهسپار راه عشق و محبّتم | از این رو، عشق و محبّت، دین و ایمان من است

مخالفان و موافقان ابن عربی

در سخنان محیی‌الدّین، مطالب و دعاوی غریب هست که عقول و أفهام عامه و کسانی که به سخنان او بدون تأویل رموز و تفسیر أسرار بنگرند ـ بظاهر مغایر با باورداشت‌های رایج می‌نماید. و «إبن مُسْدي» در ترجمهٔ احوال او نوشته است: «إنّهُ کانَ ظاهِريُّ ٱلمَذْهَب فِی العِبٰاداتِ وباطِنيُّ النَّظَر فی ٱلإعتقاداتِ.»[۳۹] و براستی جز کسانی که از عطیّهٔ خردی والا برخوردارند ـ برای بقیّه ـ جای سؤال و موارد إبهام در سخنان او بسیار است.

برای مثال از جمله مسایلی که موجب برانگیختن إنکار مسلمانان نسبت به «ابن

عربی» گردیده است. و به خاطر آن، او را ملامت و تکفیر کرده‌اند. بیان او در بارهٔ «ایمان فرعون و نجات وی از عذاب آخرت.» است. زیرا این باورداشت، با مدلول کلیّهٔ آیاتی که در زمینهٔ کفر فرعون و دعویِ الوهیّت او در قرآن کریم آمده است ــ مغایر است.

ابن‌عربی با استمداد از زبان تأویل و اشاره می‌گوید: «فرعون، رمز نفس شهوانی انسان در نیرومندترین صورت ممکن آن است. و فرعون، نمادی بر کفر و عصیان و طغیان و دعوی و کبریا بود.» علاوه بر آن که به بیان «ابن‌عربی» ــ فرعون، مظهر قهرمانی و فتوّت است. زیرا فرعون، به أمر تکوینی إلهی پاسخ گفت. امری که هرچه در وجود است، تابع آنست. امّا چون فرعون در انجام تکلیف، معصیت ورزید ــ از این رو، ادّعای او «طاعتی در قالب معصیت و نجاتی در صورت هلاک» بود.

دکتر ابو العلاءِ عفیفی، می‌افزاید که منظور ابن‌عربی از تأویل آیات بنا بر مشرب فلسفی خویش ــ در جهتِ إثبات ایمانِ فرعون ــ انگشت تأیید و تأکید نهادن بر إثبات عقیده‌یی است که از اساسی‌ترین مبانی اعتقادی او بشمار می‌رود. و آن عبارتست از این که به اعتبار أعمال و اعتقاداتِ بندگان، هیچ ثواب و عقابی برای آن‌ها وجود ندارد. و نعمتی جاودانه‌تر از معرفت و آگاهی بر حقیقت نفس و عرفان به پایگاه وجودی آدمی نیست. و غفلت آدمی از این حقیقت، سرآغاز سیه‌روزی او است. و با این تعبیر ــ فرعونِ هر انسانی، نفس او است که خاستگاه همهٔ معاصی او نیز هست.[40]

همچنین ادّعای رؤیت خضر[41] و محمّد (ص)[42] و دعوی إطّلاع بر اسم أعظم و کیمیا و أمثال آن‌ها، محیی‌الدین را بارها در معرض تکفیر و إنکار عوام قرار داد. چنان که یکبار أهل شریعتِ مصر سخت به إنکار و خصومت با وی برخاستند. و تکفیرش نموده، أهل بدعتش خوانده، درصدد آزار و قتلش برآمدند که وساطت شیخ ابوالحسن البِجایی، او را از غوغا و ماجرا رهانید.[43]

به هر حال دربارهٔ او ــ چنان که دربارهٔ هر فرد عظیم دیگر[44]، معرکهٔ آراءِ است ــ اختلاف عقیده و نظر وجود دارد. برخی او را از ملاحده و زنادقه شمرده، «ممیت‌الدّین»اش خوانده‌اند. و بعضی دیگر وی را «قطب» و «ولیّ» شناخته، «محیی‌الدّین»اش دانسته‌اند.

برخی از مشهورترین مخالفان وی از این قرارند:

۱ ــ تقی‌الدّین، ابوالعبّاس احمدبن عبدالحلیم بن عبدالسّلام (۷۲۸ ــ ۶۶۱ هـ.ق) معروف به «إبن تیمیه» أقوال مخالفان و منکران إبن‌عربی را فراهم ساخته، به إنکار وی پرداخته، او را طعن بسیار زده است.[۴۵]

۲ ــ ابوعبدالله شمس‌الدین محمّدبن احمد ذهبی، از مشاهیر محدّثان و مورّخان (۷۴۸ ــ ۶۷۳ هـ. ق) ملقّب به «حافظ ذَهَبی» و «إبن قایماز» ــ که در فنّ تاریخ و تراجم رجال کتب بسیار دارد، إبن‌عربی را نکوهیده است.

۳ ــ سعدالدّین تفتازانی ــ مسعودبن عمر بن عبدالله الهروی الخراسانی (در سمرقند ۷۹۲ ــ ۷۲۲ هـ.ق) فقیه و ادیب حَنفی و صاحب آثار ممتاز در نحو و اصول و منطق و کلام و معانی و بیان از مخالفان او است.*

۴ ــ ابوزید عبدالرحمان بن محمّدبن خلدون (۷۳۲ ــ ۸۰۷ هـ.ق = ۱۳۳۲ ــ ۱۴۰۶ م) در فتوایی که ضمیمهٔ کتاب «شفاءالسائل» است. بصراحت بر مخالفت روش ابن‌عربی با شریعت، فتویٰ داده و گفته است که «فصوص» و «فتوحات مکیّه» و کتاب «البدء» إبن‌سبعین هر جا یافته شود، ستردنی و سوختنی است.[۴۶]

۵ ــ الوالبرکات محمد بن احمد بن ایاس زین‌الدین الناصری (۹۲۸ ــ ۸۵۲ هـ. ق) که در دربار ممالیک با بسیاری از أرباب مناصب و درباریان خویشاوندی و یا آمیزش داشته، و به این مناسبت انقراض حکومت ممالیک را به دقت و تفصیل نوشته است نیز از معارضان و مخالفان ابن عربی است.[۴۷]

۶ ــ احمد بن زین‌الدین بن ابراهیم (۱۲۴۳ ــ ۱۱۶۶ هـ. ق) معروف به شیخ احمد أحسایی ــ واضع طریقهٔ شیخیّه ــ او را «ممیت‌الدین» خوانده است[۴۸]

شماری از مشهورترین موافقان ابن عربی نیز بدین قرارند:

۱ ــ محمَّد بن عمر أشعری شافعی، مشهور به إمام فخر رازی (۶۰۴ ــ ۵۴۴ هـ.ق) زبان به ستایش ابن عربی گشوده، اورا «ولیٌ عظیم» خوانده است.[۴۹]

۲ ــ شهاب‌الدین أبوحفص عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲ ــ ۵۳۹ هـ. ق) صاحب

کتاب معتبر «عوارف المعارف» ــ که ابن عربی را دیده و با وی سخن گفته است. به مدح و ستایش او پرداخته، او را «بحر حقایق» و «دریای بیکران» نامیده است.[50]

۳ ــ مجدالدین، محمد بن یعقوب فیروزآبادی (۸۱۱ ــ ۷۲۷ هـ. ق) صاحب قاموس المحیط نیز در ستایش از محیی‌الدین، داد سخن داده، وی را «صاحب ولایت عظمیٰ» ... «شیخ طریقت»، «إمام محقِّقان» و «محیی علوم عارفان» نامیده است.[51]

۴ ــ شهید قاضی نورالله شوشتری (۱۰۱۹ ــ ۹۵۶ هـ. ق) ادیب متکلم والامقام شیعهٔ إثنیٰ عشریه در «مجالس المؤمنین» در بارهٔ این عربی می‌نویسد:

«او از وابستگی‌ها و دلبستگی‌های پست این جهانی، وارسته و به أوج إطلاق و شهود نایل آمده است.»[52] و آنگاه در إثبات تشیع او نیز کوشیده است.[53]

۵ ــ محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۰ ــ ۹۵۳ هـ.ق) مشهور به «شیخ بهایی» در کتاب «الاربعین» خویش[54] از محیی‌الدین با تجلیل بسیار یاد کرده است.

۶ ــ صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۹۷۹ ــ ۱۰۵۰هـ. ق) مشهور به «ملاصدرا» یا «صدرالمتألهین»، به محیی‌الدین به صورت مرشد و معلمی کامل و انسانی إلهی و تمام عیار می‌نگرد. و حق آنست که أفکار شیخ اکبر خاصةً در او تأثیری عمیق داشته است. و در حل کثیری از معارف إلهیه از آن‌ها استمداد جسته است. أواخر سَفَرِ نَفسِ أسفار در نفیس‌ترین مباحث، فقط ابن عربی است که ملاصدرا او را مرد میدان مسایل مربوط به عوالم و نشآت بعداز موت می‌داند. والحق أفکار محیی‌الدین، در أفقی طالع شده است که أرباب مکاشفه در آنجا رحل اقامت افکنده‌اند و حل آن مسایل جز از طریق شهود و استفاده از مشکات أهل ولایت ــ میسور نیست و عقل نظری هر چقدر هم که نیرومند باشد ــ در إدراک أوَّلیّاتِ مسایل مختص به مباحث مربوط به غیب نفس در قوس صعودی أعجمی است.[55]

درونمایهٔ کتاب المسایل و پایان پیش‌گفتار

کتاب حاضر، همچون دیگر آثارِ «ابن عربی» کلید گنج معرفت و گشایندهٔ أسرار حکمتی است که بر صحت مبانی و اشتمال بر حقایق و رقایق حکمت و عرفان اسلامی

مبتنی است. و بنابر مدلولِ «تلقین درس اهل نظر یک اشارت است». از دیگر آثار او به این ویژگی ممتاز است که از باب رعایت اختصار برای کسانی که بخواهند از مبانی تصوف و مقدّمات عرفان اسلامی ــ اطّلاعاتی إجمالی به چنگ آورند. و نیز أفرادی کـه مـایلند خلاصه‌یی از افکار و آراءِ ابن عربی را در مقامات و درجات نبوت و ولایت و زبدهٔ عقاید او را در باب أسماء و صفات و کیفیّت تعیّن و نحوهٔ ظهور نبیٌ اکرم (ص) در عالم شهادت دریافته، بر أطوارِ مَباحثِ وجودِ مطلقٌ و ملحقاتِ آن و یا تعیّنِ عارض بر آن و ظهور ظلیٌ حقایق وجودیه در مواطن إدراک و مشهَدِ علم و نقل پاره‌یی اقوال و آراء و عقاید و تقریر مشکلات و ازاحهٔ شبهات و أجوبه از نقوض و ایرادات غیرقابل إنحلال و سرانجام حلٌ جمیع شکوک و ایرادات و حل «مسایل» به سبک و طریقهٔ حکمت مشهور ابن عربی ــ آگاهی یابند ــ مرجعی مفید تواند بود. هر چند در صورت وجود إبهام و یا عُروضِ تردید ــ علاوه بر دقّت و تأمّل ــ رجوع به سایر آثار محیی‌الدین ضروری است.[۵۶]

وی در این اثر نیز بر آن سر است تا عقاید خویش را بر أوّلیّات برهانی و مقدمات فلسفی تطبیق داده، با توسل به دامن إشراق و شهود و عرفان، استدلال مشّایی را با ذوق إشراقی در هم آمیزده و با توفیق عقل و برهان با ذوق و وجدان ــ در کفایت راه‌پیمایی با مرکب چوبین استدلال تردید کند. علاوه بر آن که برای إدراک حقایق، زدودن زنگ رذایل را از آیینهٔ دل و جان و روح و روان توصیه می‌کند. و تجرّد نفس و تهذیب اخلاق را ــ غایتِ قُصویٰ ــ می‌شمارد.

واقعیت این است که فرهنگ و معارف اسلامی، با حوزهٔ پهناور و وسعت قلمروی که دارا است. و تأثیر ژرفی که تصوف و عرفان خاصّةً در همهٔ ابواب و فصول علوم اسلامی داشته است ــ هیچ یک از محققان و متتبعان در این پهنهٔ وسیع، از تحصیل و آگاهی بر مبانی و اصول آن بی‌نیاز نیستند. و اطلاع از مبادیِ معانیِ افکار صوفیان و أصحاب ذوق و عرفان، برای هر که بخواهد در یکی از أبوَاب و فصول دانش و فرهنگِ ایرانِ اسلامی تحقیقی شایسته کند ــ از مقولهٔ فرایض است.

محیی‌الدین در رسالهٔ حاضر، ضمن طرح «مسایل» و گشودن أبوابی از حکمت و

دریچه‌یی‌هایی از معرفت بر روی أهل نظر و دقت ــ کوشیده است تا در حل معضلات و کشف رموز فلسفی و دقایق عرفانی، ستارگانی را که در آسمان حکمت إلهی در مدار إجمال و إبهام ــ گرداگرد محور شکّ و تردید در گردشند ــ به فروغ تحقیق و تقریر و توضیح خویش روشن ساخته، آن‌ها را در مدار کشف و یقین قرار دهد.

راقم این سطور تا آن جا که در توان یک مُحبِّ حکمت و عرفان اسلامی و دوستدار معرفت و علاقه‌مند به أصالت و صحت کار علمی بوده است، در سهولت ألفاظ و روانی عبارات ترجمهٔ کتاب «المسائل» کوشید مگر در مواردی معدود که تغییر و انحراف از سبک و اسلوب قدیم و تبدیل تحت اللّفظ عبارات مقدور نبوده است. امید است کتاب حاضر از مصادیق این سخن رایج در بارهٔ بسیاری از ترجمه‌ها: «که آنجا که نثر پاک و هموار است ــ أز دقت و أمانت در ترجمه نشانی نیست. و جایی که دقت و أمانت چشمگیر است، درستی و شیوایی نثر را نباید انتظار داشت.» خارج باشد.

بدون هرگونه خودستایی و یا خودنمایی[۵۷] با توجه به این حقیقت که از دیدگاه محققان «شخصیت معتبر فکری ابن عربی بر سراسر تاریخ جدید عرفان اسلامی حکمروا است. و وی (محیی، مصلح) مسلم آن است. و بالاترین استاد «شیخ الاکبر» نه فقط در نزد مسلمانان عرب و ترک بل که حتی در نزد امامیهٔ ایرانی.»[۵۸] و این که عظمت فکر و قدرت بحث وُبساطت ندیشه و ناپیداکرانگی قلمرو بررسی محیی‌الدین در نکات علمی و فلسفی و عرفانی، در بیشتر موارد به حدی است که آدمی را گاه به وادی حیرت و سراسیمگی می‌کشاند، در مواردی از ترجمه و تحقیق و تتبع در مسایل کتاب المسائل ــ خستگی خاطر به حدی بود که از فرط ملال می‌خواستم تحقیق و تتبع را به کنار گذارده ــ خویش را از تشویش و اضطراب خاطری که بر دوش ضمیرم گرانی می‌کرد ــ وارهانم. اما برکات عنایات حضرت بی‌نشان و میامن همتی که از باطن مردان مستقیم احوال نصیب گردید ــ ادامه و تکمیل و إتمام آ نرا امکان‌پذیر گردانید اکنون نیز که دامنهٔ تتبع و بحث و تعلیق را به تناسب متن ــ تفصیل بخشیده‌ام با اعتراف به قصور همت و ضعف بصیرت و نقصان دانش ــ به تصویر عجز و ناتوانی خویش قیام نموده، انصاف را

کاری درخور تحسین و آفرین نکرده‌ام

نقصان و عجز لازمه ذات آدمی است وآن‌کس که عاجزاست،مصون نیست ازخطا

نگارندهٔ این سطور، شایسته است بگوید که در انجام چنین کاری خطیر، و تحقیق و نگارش تعلیقات و توضیحاتِ بر متن کوشیده است تا با استفاده از آراء صائب صاحب نظرانی که در إلهیات و معارف اسلامی، تمحض و تضلعی داشته‌اند. و نیز بهره یافتن از مراجع و مآخذ معتبر و مستند ــ از إشکال و صعوبت و إبهام و إجمال مسایل دقیق فلسفی و عرفانی بکاهد. حال تا چه پایه و مایه این آرزو ــ روی نموده است، داوری آن با صاحبدلان با انصاف و دانشوران نکته‌سنج و موشکاف خواهد بود. اما زبان حال را باید بگوید:

یَرَی النّاسُ دُهْناً فی قَواریرَ صافیاً وَلَمْ یَدْرِ مایَجْرِي عَلیٰ رَأسِ سِمْسِمِ

هر چند إظهار نظر در بارهٔ میزان کامیابی نگارندهٔ این سطور در کاری که به تفضل و تأیید إلهیٰ ــ خطّ أمانی از دیوان قضا نصیب گردید تا بر عهدهٔ عهد گرفت و چنین بپایان و سامان آمد با صاحبنظران و آشنایان به این قبیل مسایل است اما هم‌آهنگی با خوانندگان محترم نسبت به دستاورد این کار را در کمال تواضع می‌گوید:

به گلشنی که گل و لاله صد هزار بروید کسی به رغبت خاطر گیاه خشک نبوید

امیدوار است وضع حرکات و علامات بر چاپ اول کتاب المسائل (که از سوی دائرة المعارف عثمانیهٔ حیدرآباد برای اولین بار در ۱۳۶۷ هـ. ق = ۱۹۴۸ انتشار یافته است.) و تهیه و ارائهٔ متنی تازه به گونهٔ معرب و مشکول و نگارش مقدمه و ترجمه متن و افزایش تعلیق بر کتاب حاضر از سوی این ناچیز برای صیرفیان با تمیز ــ در سرزمین شیفتگان حکمت و فضیلت و عاشقان دانش و معرفت ــ بنوبهٔ خود در ایجاد یک منطق علمی که گرایش تام به واقعیات و عینیات داشته باشد ــ سهمی هر چند ناچیز را ایفاء کند و با توضیحاتی که بر غوامض و عویصات آن نگاشته آمده، پرده از أسرار و رموز نکات فلسفی و عرفانی مندرج در کتاب المسایل برداشته آید و مبتدیان و منتهیان و دوستداران فلسفه و عرفان و عامهٔ فارسی زبانان، خاصه طالب علمان و دانشجویان را بکار آید.

جَعَلَنَا اللهُ تَعالیٰ مِنَ ٱلمُتَحَقِّقینَ بِکَمالِ ٱلعُبُودِیَّةِ وَ ٱلمُتَأَدِّبینَ بِآدابِ الرُّبُوبِیَّةِ، والصَّلاةُ عَلیٰ مُحَمَّدٍ خَیْرُ مَنْ نَطَقَ بِالصَّوابِ و عَلیٰ آلِهِ و صَحْبِه خَیْرُ آلٍ و اَصْحابٍ.

سیّد محمد دامادی

طهران ــ ۱۸ تیرماه ۱۳۶۷ شمسی

الف ــ یادداشت‌ها:

۱ ــ فتوحات مکیّة (ج ۴ ص ۵۴۰)
۲ ــ فتوحات (ج ۱ باب ۳۵ ص ۲۲۲)
۳ ــ فتوحات (ج ۲ ص ۴۲۵ س ۱۳)
۵ ــ اینان به تعبیر «ابن عربی» ــ افرادی هستند که پس از مرگ در صورت آن‌ها هم علامت أحیاء و هم نشانه‌های أموات مشاهده می‌شود. (فتوحات ج ۱ ص ۲۲۲)
۶ ــ فتوحات ج ۳ باب ۳۶۶ ص ۳۶۶
۷ ــ اینان مظهر آیهٔ شریفهٔ «یُدَبِّرُ اَلْاَمْرَ، یُفَصِّلُ الآیات، سورهٔ ۱۳ (الرعد) آیهٔ ۲» هستند. (فتوحات ج ۱ ص ۲۰۶)
۸ ــ فتوحات ج ۱ ص ۱۸۵
۹ ــ وی در حدود سال ۵۸۰ هـ. ق درگذشته است. (جمهرة الاولیاء ج ۲ ص ۲۰۸)، ابن عربی وی را در فقرات مُتعدد از «فتوحات مکیّه» ستوده و در باب هفتاد و سه که از «رجال الغیب» یاد می‌کند ــ او را هم در عِداد آن‌ها آورده و می‌نویسد: «ومِنْهُمْ أبومدین.» (أبـومدین نـیز از ایشان است.) و در باب صد و سی و پنج از همان کتاب گوید: «وکانَ اَبُومَدْیَنَ یَأْمُرُ بِأَصْحابِه بِإظْهارِ الطّاعات فَـإنَّهُ لَمْ یَکُنْ عِنْدَهُ فاعِلٌ إلاّ اللّه.» (ابومدین ــ به یاران خویش به إظهار طاعات دستور می‌داد. چه (آدمیان را آلتِ فعل) و خدای را فاعلِ مطلق می‌دانست.) و باز می‌نویسد:

«کان شیخنا «أبومدین» بالمغرب، قد ترک الخرقة و جلس مع الله تعالیٰ علیٰ مایفتح الله له و کانَ عَلیٰ طریقة عجیبة مع الله فی ذلک الجلوس فانّه کان مایرد شیئاً یؤتی الیه به.»

(شیخ ما ابومدین در مغرب به ترک خرقه گفت و با خدای تعالیٰ نشست و در سایهٔ «فتوح» الهی که او را حاصل آمد ــ در خلوت با خدای بر طریقتی شگفت‌انگیز بود. زیـرا او بـه کسی از راز سر بـه مُهرِ پیوندِ خویش با خدای ــ سخنی نگفت.) او کسی است که شاه نـعمت الله ولی کـرمانی (متوفا در ۸۳۴ هـ. ق) که خود از اولیای بزرگ تصوف و صاحب طریقتی معروف بوده است ــ در حقّ وی گوید:

شیخ ابـومدین است شیخ سعید　　　که نـظیرش نـبود در تـوحید

۱۰ ــ فتوحات ج ۳ باب ۳۱۱ ص ۴۵

۱۱ ــ وی مردی در محاورت و مؤانست لطیف و در مجالست ظریف و در همنشینی سودمند و مأنوس بوده است. و «ابن عربی» کتاب «ابی عیسیٰ ترمذی» را در حدیث، از وی آموخته است. چنان که خود گوید:

سَمِعْتُ التِّرْمِذِیَّ عَلَی الْمَکینِ   إمامِ النّاسِ فی بَلَدِ الْأمینِ

(مقدمهٔ ترجمان الاشواق)

۱۲ ــ ابن عربی در سال ۶۰۸ هـ. ق به بغداد آمده و با شهاب‌الدین سهروردی (۵۳۹ ــ ۶۳۲ هـ. ق) ملاقات کرده است.

۱۳ ــ (پیوست ج ۴ فتوحات ص ۵۵۶) شرح حال ابن عربی

۱۴ ــ فتوحات مکیه ج ۳ ص ۵۶۲ و مقدمهٔ ترجمان الاشواق ص ۹

۱۵ ــ فتوحات ج ۲ باب ۱۸۸ ص ۳۷۶ سطر ۱۵

۱۶ ــ شذرات الذهب ج ۵ ص ۲۰۲

۱۷ ــ محاضرة الابرار ج ۱ ص ۲۸۲ س ۱۱

۱۸ ــ هر که را آینه صافی نشد از زنگ هویٰ   دیده‌اش قابل رخسارهٔ حکمت نبود

۱۹ ــ دکتر محسن جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی (ص ۱۱۹ ــ ۹۲)

۲۰ ــ سید جلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار نقدالنصوص، ص ۳۳

۲۱ ــ فتوحات جزء رابع ص ۵۵۳ سطر ۳ از آخر مقدمه

۲۲ ــ شرح فصوص قیصری، شرح دیباچه

۲۳ ــ محاضرة الابرار ج ۱ ص ۲۸۲ سطر ۱۱

۲۴ ــ سید جلال‌الدین آشتیانی، مقدمهٔ مشارق الدراری ص ۲۰

۲۵ ــ شرح اشعة اللمعات ص ۳۷

۲۶ ــ فصوص الحکم، فص دوازدهم، «فص کلمة قلبیة فی کلمة شعیبیّه ص ۱۲۴

۲۷ ــ ابراهیمی دینانی، دکتر غلامحسین، «وجود رابط و مستقل در فلسفهٔ اسلامی» ص ۱۳۶ تا ۱۳۸

۲۸ ــ وجود رابط و مستقل در فلسفهٔ اسلامی، ص ۱۴۵، ۱۴۶

۲۹ ــ جلال الدین محمد بلخی، مثنوی، طبع نیکلسون ۲۴۶۷/۱ ــ ۲۴۶۸

۳۰ ــ فصوص الحکم ص ۱۲۲

۳۱ ــ وجود رابط و مستقل ص ۱۴۸ و ۱۴۹

۳۲ ــ ابراهیمی دینانی، دکتر غلامحسین، «قواعد کلی در فلسفهٔ اسلامی» ج ۳ ص ۴۸۶ تا ۴۸۹
۳۳ ــ سجادی، دکتر سید جعفر، مجلهٔ وحید، شماره اول دورهٔ دهم ص ۱۲۵
۳۴ ــ جلال الدین محمّد بلخی، مثنوی دفتر ۲۲۴۳/۵
۳۵ ــ جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی دفتر ۴۹۱/۵
۳۶ ــ جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی ۲۲۹۱/۳ ــ ۲۲۲۰
۳۷ ــ ترجمان الاشواق ص ۱۶۲
۳۸ ــ ترجمان الاشواق ص ۴۳ و ۴۴
۳۹ ــ فتوحات مکیّه ج ۴ ترجمهٔ احوال ابن عربی ص ۵۵۵ و ترجمان الاشواق ص ۵
۴۰ ــ فصوص الحکم ج ۲۰۱/۱ و ج ۳۰۰/۲ ــ ۲۹۸
۴۱ ــ فتوحات ج ۱ ص ۱۸۶ باب ۲۵ و ج ۲ ص ۳۳۶ باب ۳۶۶
۴۲ ــ ادعای رؤیت پیامبر در سال ۶۲۷ هـ ق در رؤیا طیّ مُبَشَّره‌یی در دمشق چنین آمده است که پیامبر به او فرموده: «هذا کتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به إلی النّاس ینتفعون به»
۴۳ ــ نفح الطیب ج ثانی ص ۳۷۹
۴۴ ــ نگاه کنید به مقالهٔ مصطفی لطفی منفلوطی در کتاب النظرات تحت عنوان «ما العظمة؟»
۴۵ ــ زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین (ص ۱۲۱ ــ ۱۱۰ ــ ارزش میراث صوفیه)
* ــ زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین ارزش میراث صوفیه ص ۱۲۱ ــ ۱۱۰
۴۶ ــ شفاء السائل طبع انقره (ص ۱۱۰) و شرح مثنوی شریف ج ۳ ص ۱۲۱۸ ــ مرحوم فروزانفر
۴۷ ــ زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه ص ۱۲۱ ــ ۱۱۰
۴۸ ــ جوامع الکلم، رسالهٔ رشتیه، رسالهٔ ۲ ص ۶۹
۴۹ ــ الیواقیت و الجواهر ج ۱ ص ۹
۵۰ ــ نفح الطیب ج ۲ ص ۳۸۱ ــ شذرات الذهب ج ۵ ص ۱۹۴ ــ نفح الطیب/ ۲۸
۵۱ ــ یواقیت ج ۱ ص ۷ ــ در الثمین ص ۶۶ ــ ۶۳ ــ شذرات الذهب ج ۵ ص ۱۹۴ ــ نفح الطیب ج ۱ ص ۷۵ ــ ۳۷۴
۵۲ ــ مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۶۷ ــ ۶۱
۵۳ ــ مجالس المؤمنین ص ۳۵۷. شیخ اکبر در فتوحات مکیة (ج ۴ ــ طبع بیروت ص ۱۳۹ و طبع بولاق مصر ۱۲۷۴ هـ ق ص ۱۵۲ ــ ۱۵۳) گفته است:

فلاتعدل بأهل البیت خلقاً فأهل البیت هُمْ أهل السیّادة
فبُغضهم من الإنسان خسر حقیقیّ و حبّهم عبادة

فانّه (ص) و اهل بیته علی السّواء فی مودّتنافیهم، فمن کره أهل بیته کرهه لانّه (ص) واحد من اهل البیت و لایتبعّض حبّ أهل البیت و إلیٰ ما ذکره الشیخ اشار الحکیم الغزنوی

این سخن باور ندارد عقل از روز ازل   حق زهرا بردن و دین پیمبر داشتن
(آقا سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۰۰ مقدمهٔ مشارق الدراری)

دکتر مصطفی کامل الشیبی نیز در کتاب «الصلةُ بین التصوّف و التشیّع» می‌نویسد:

«به نظر می‌رسد که بین آراءِ ابن عربی و عقاید شیعه، کوچک‌ترین ارتباطی نباشد. اما اگر با نظری ژرف بنگریم، خواهیم دید که وی بسیاری از مبانی تفکّر خود را از شیعه گرفته است. مثلاً حقیقت محمّدیه را حتیٰ اساس نظریّهٔ او در وحدت وجود که بر حقیقت محمّدیه و ازلیّت آن استوار است، دارای ریشه‌های شیعی است.» «الصلة بین التصوف و... ص ۳۷۶، قاهره ۱۹۶۹ م»

فتوحات مکیّه هم مخصوصاً از جهت اشتمالش بر بعضی مبادی شیعه قابل ملاحظه است. و به قولی اگر یک صوفی شیعه هم در بعضی مباحث مذکور ـ در این کتاب عظیم می‌خواست چیزی بنویسد ـ شاید با آنچه شیخ در این زمینه نوشته است، تفاوتی نمی‌یافت. (دنبالهٔ جست و جو در تصوف ایران، ص ۱۲۰ و ۳۶۲ ـ دکتر زرین کوب)

۵۴ ـ الاربعین ص ۲۹، ۱۵۷، ۳۵۴

۵۵ ـ آقاسید جلال‌الدین آشتیانی، مقدمهٔ المسائل القدسیة، ص ۱۷

۵۶ ـ فارسی زبانان می‌توانند به کتاب «محیی‌الدین بن عربی» تألیف آقای دکتر محسن جهانگیری ـ استاد محترم دانشگاه تهران مراجعه کنند.

۵۷ ـ کرامات تو گر در خودنمایی است   تو فرعونی و این دعوی خدایی است
کسی کاورا است با حق آشنایی   نیابد هرگز از وی خودنمایی
(گلشن راز، شیخ محمود شبستری/۸۲)

* * *

خودنمایی شیوهٔ من نیست، چون دیوار باغ   گل به دامان دارم، امّا خار بر سر می‌زنم

۵۸ ـ لویی ماسینیون، مصائب حلاّج. ص ۳۸۲ ـ ترجمهٔ سید ضیاءالدین دهشیری.

ب ـ برگزیدهٔ مآخذ

ابن العربی محیی‌الدین ج۱ ترجمان الاشواق، بیروت ۱۳۸۱ هـ. ق = ۱۹۶۱ م
رسائل، حیدرآباد دکن (۱۳۶۷ هـ. ق = ۱۹۴۸ م)
فتوحات مکیّه (۵ سفر) تحقیق عثمان یحییٰ، مصر ۱۳۹۲ هـ
فتوحات مکیّه (۴ مجلد) بیروت، دار صادر
فصوص الحکم تصحیح دکتر ابوالعلاءِ عفیفی، بیروت، ۱۳۶۵ هـ. ق
محاضرة الابرار و مسامرة الاخیار، بیروت، ۱۳۸۸ هـ. ق

ابراهیمی دینانی، آقای دکتر غلامحسین   وجودِ رابط و مستقل در فلسفهٔ اسلامی، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۶۲ هـ. ش

قواعد کلی در فلسفهٔ اسلامی، ج ۳، ۱۳۶۰ ــ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

احسایی شیخ احمد — جوامع الکلم، ایران، ۱۲۷۳ هـ. ق

جای عبدالرحمان بن احمد شرح اشعة اللمعات، مقصد اقصی و مبدأ و معادِ شیخ عزیز نسفی و جواهر الإسرار و منتخب مفتاح الاسرار ــ تهران ــ ۱۳۵۳ هـ. ق، سنگی

نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی (۱۳۵۶ ش = ۱۳۹۸ هـ ق) (متن ۵۲۰ صفحه + فهرست‌ها ۲۳ صفحه پیشگفتار ۲۵ + ۶۰ و مقدمه در هشتاد و هفت صفحه)

جهانگیری ـ آقای دکترمحسن — محیی الدین بن عربی، چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی، شمارهٔ ۱۷۸۱ ـ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.

حنبلی عبدالحّی بن العماد ـ شذرات الذهب، مصر ۱۳۵۱ هـ. ق.

زرین کوب، دکتر عبدالحسین — «ارزش میراث صوفیه» چاپ سوم.
«دنبالهٔ جست‌وجو در تصوّف ایران» تهران، ۱۳۶۲ هـ. ش.

سجادی دکتر سیّدجعفر — معّرفی کتاب «ثلاثه حکماءِ مسلمین» مجّله وحید، دورهٔ دهم، شمارهٔ اوّل.

سعیدالدین سعید فرغانی — مشارق الدراری ـ شرح تائیّهٔ ابن فارض با مقدّمه و تعلیقات سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، ۱۳۵۷ هـ.ش.

شعرانی، عبدالوّهاب — الیواقیت والجواهر، مصر ۱۳۷۸ هـ. ق با «الکبریت الاحمر» در حاشیهٔ آن.

شوشتری، قاضی نورالله — مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ هـ. ق.

شیبی، دکتر مصطفی کامل — الصلة بین التصوّف والتشیّع، قاهره ۱۹۶۹م.

صدرالمتألهین (محمد بن ـ ابراهیم صدرالدّین الشیرازی) — رسائل فلسفی (المسائل القدسیة، متشابهات القرآن، أجوبة المسائل) با تعلیق و مقدّمهٔ سیّد جلال‌الدّین آشتیانی ۱۳۹۲ هـ. ق = ۱۳۵۲ ش.

عاملی محمدبن حسین (شیخ بهایی) — اربعین، تهران، ۱۳۱۰ هـ. ش.

فاضل تونی مرحوم شیخ محمدحسین	تعلیقه بر فصوص، تهران ۱۳۱۶ ش.
فروزانفر مرحوم بدیع‌الزمان	شرح مثنوی شریف جزء سوّم، ۱۳۴۸ ش ـ دانشگاه تهران
قاری بغدادی، ابوالحسن	«الدرالثمین فی مناقب الشیخ محیی‌الدین» (مناقب ابن عربی) بیروت، ۱۹۵۹ م.
ماسینیون لویی	مصائب حلّاج ترجمهٔ سیّدضیاءالدین دهشیری، چاپ اوّل، تابستان ۱۳۶۲ ش.
مقّری احمد بن محمّد ـ	نفح الطیب مصر ۱۳۶۷ هـ.ق.
منفلوطی، مصطفی لطفی ـ	النظرات سه مجّلد ـ چاپ دمشق.
منوفی حسینی، سیدمحمود	جمهرة الاولیاء، قاهره ۱۳۸۷ هـ.ق.
همایی مرحوم جلال‌الدّین	دو رساله در فلسفهٔ اسلامی، ۱۳۵۶ هـ.شَ = ۱۳۹۸ هـ.ق.



متن
كتاب المسائل



بسم الله الرّحمن الرحيم

وصلّى اللهُ عَلَى مُحَمّدٍ وآلِهِ وَسلّم

ألْحَمْدُلِلّهِ واهِبِ ألأسْرار، لأرْبابِ المُشاهَداتِ وَألأبصَار، القائمينَ بِوَظائفِ ألمُجاهَداتِ وألأذْكارِ، مَطْلَعِ الأنْوار، لأصْحَابِ النَّظَرِ وَألاسْتِبْصَارِ، مِنْ خَلْفِ حِجابِ ألعُقولِ وَألأفْكارِ،

فَقيلَ فِي العلومِ عَلَى هَذا التقسيمِ إنَّهَا وَهْبٌ بِاعْتِبَارٍ، وَكَسْبٌ بِاعْتِبَارٍ.

وَالعِلْمُ الوَهْبِيُّ الّذي لايَدْخُلُهُ كَسْبٌ بِوَجْهٍ مِنَ ألْوُجوهِ، وهوَ العِلْمُ العزيزُ ألمِقدارِ، هُوَ ما أدّتْ إلَيْهِ ألجِبِلّةُ الطاهِرَةُ ألأصْلِ، وَالنشأةُ عندما تَرَدّدَتْ فى عالَمِ ألانْتِقالاتِ فِى ألأطْوارِ، وَانْتَقَلَتْ مِن عالَمِ ألأغْذِيَةِ إلى عالَمِ التقديسِ وألأطْهارِ، فى أسْعَدِ دَوْرِ تَكوينٍ مِنَ ألأدْوَارِ، وَأيْمَنِ طَالِعٍ طَلَعَ فى لَيْلٍ كانَ أوْ نَهارٍ.

فَخَرَجَتِ النَشأةُ الطَّبيعيَّةُ عَلَى غَايَةِ الصفا وَألاعْتِدَالِ الّذى أعطَاهُ مُكَوِّرُ الأكْوارِ فِى ألأكْوَارِ، كما...[1] السيّدُ ألمُصْطَفَى ألمُخْتَارُ، تخَيَّرَكَ اللهُ مِنْ آدَمَ، فَمازِلْتَ مُنْحَدِراً....[2] فَكانَ انْحِدارُهُ فى عَالَمِ الظُّلَمِ وَألأغْيار، تَصْفِيَةً وتخليصًا وتزكيةً فَبُورِكَ فيهِ مِنْ انْحِدار، وَكَانَ عَيْنُ التَّرَقى إلَى مَقَامٍ أقْدَسَ وَنَعْتٍ أنْفَسَ، يَعْسُرُ مُدْرَكُهُ عَلَى ألمُجْتَهِدينَ وَالنُّظارِ، فَكانَ ألمُعْتَدِلَ النَشأةِ، الحَسَنَ ألهَيْئَةِ، المَرْضِيَّ ألخِصالِ، المحمُودَ ألمَناقِبِ وَألآثارِ، صلّى اللهُ عَلَيهِ وعَلَى آله وأصْحَابِهِ ألأتْقِيَاءِ ألأخْيَارِ، ما حَكَمَ سُلْطانُ الزُهَرِ فِى ألأزهارِ، وَمَاكانَتْ «سَيِّئاتُ ألمُقَرَّبينَ حَسَناتُ ألأبْرَارِ» وَسَلَّمَ تَسْليماً كثيراً.

١ ــ خَرَمَ فى ألأصْلِ

٢ ــ خرم فى ألأصْلِ

فصلٌ

أمّا بَعْدُ فإنّ لِلْعُقولِ حدًّا تَقِفُ عِنْدهُ مِنْ حَيْثُ ماهِيَ مُفكِّرَةٌ لامِنْ حَيْثُ ماهِيَ قابلَةٌ، فمَا لَهَا لاتَقِفُ عِنْدَ حدِّها، فمَا هَلَكَ امرُؤٌ عَرَفَ قَدْرَهُ.

مَسْئلَةٌ ــ ١ ــ آيةُ مُناسَبَةٌ بَيْنَ ٱلحَقِّ سُبْحانَهُ ٱلواجِبِ ٱلوُجُودِ بِذاتِه، وَبَيْنَ ٱلمُمْكِنِ، وَإنْ كانَ واجباً بِهِ عِنْدَ مَنْ يَقولُ بذلِكَ مِنَ القائلينَ بِاقْتِضاءِ ذلِكَ لِلذّاتِ أوِ ٱلقائلينَ بِاقتِضاءِ ذٰلِكَ لِلعِلْمِ السّابِقِ بِكَوْنِهِ، وَما حَدُّهَا ٱلفِكْرِيَّةُ إنَّمَا تَقُومُ وتَصِحُّ بِالبَراهينِ الوُجُودِيَّةِ، وهِيَ إنَّ وَلابُدَّ بَيْنَ الدّليلِ وَٱلمَدْلولِ وَٱلبُرْهانِ وَالمُبَرْهَنِ عليه مِنْ وَجْهٍ به يَكونُ التَّعَلُّقُ لَهُ تَعَلُّقٌ بالدليلِ وَتَعَلُّقٌ بِالمَدْلولِ، وَلَوْلا ذٰلِكَ الوَجْهُ ماوَصَلَ ذلِكَ إلَى مَدْلولِ دَليلِه أبَداً. فَلايَصِحُّ أنْ يَجْتَمِعَ الحَقُّ وَالخَلْقُ فى وَجْهٍ أبَداً مِنْ حَيْثُ الذاتِ، لكِنْ مِنْ حَيْثُ أنَّ هٰذِهِ الذّاتَ مَنْعُوتَةٌ بِالإلٰهِيَّةِ، فَهٰذا عِلْمٌ آخَرُ تَسْتَقِلُّ ٱلعُقُولُ بِإدْراكِه، لاتَحْتاجُ فى ذٰلِكَ إلَى كَشْفٍ بَصَرِيٍّ، فَكُلُّ مَعْقُولٍ عِنْدَنَا يَكُونُ موجودًا يُمكِنُ أنْ يَتَقَدَّمَ ٱلعِلْمُ بِهِ مِنْ حَيْثُ الدليلِ عَلَى شُهُودِه إلاَّ ٱلحَقَّ سُبْحانَهُ فَإنَّ «ٱلمَعْقول»...[٣]

يَتَقَدَّمُ عَلَى ٱلعِلْمِ بِه مِنْ حَيْثُ الذّاتِ، لامِنْ حَيْثُ ٱلإلٰهِيَّةِ، فَإنَّ ٱلإلٰهِيَّةَ[٤] فى هَذَا ٱلحُكْمِ مُناقِضَةٌ لِلذاتِ في حُكْمِ تَعَلُّقِ ٱلعِلْمِ، فَالإلٰهِيَّةُ تُعقَلُ ولاتُكْشَفُ، والذّاتُ تُكْشَفُ ولاتُعقَلُ، وَهَذَا ٱلبَحْرُ بَحْرٌ لاساحِلَ لَهُ، وَمَنْ وَقَعَ فيهِ لايُمْكِنُ أنْ يَسْبَحَ فيه، فَإنَّهُ بحرُ ٱلهَلاكِ لِلبَصائِرِ بِالذّاتِ. فَلاَسَبيلَ إلَى ٱلخَوْضِ فيه، وكَم مِنْ مُتَخَيِّلٍ مِمَّنْ يَدَّعِي العَقْلَ الرَّصينَ مِنَ ٱلعُلَماءِ ٱلقُدَماءِ يَظُنُّ أنَّهُ يَسْبَحُ في هَذَا ٱلبَحْرِ.

وَقَدْ عايَنّا مِنْهُمْ جَماعَةً عَلَى هٰذا ٱلمَذْهَبِ مِنَ الأشاعِرَةِ بِمَدينَةِ فاسَ، وهو يَسْبَحُ فى بَحْرِ وجوده، لأنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بِفِكْرِهِ بينَ السَّلْبِ وَٱلإثْباتِ، فَالإثْباتُ راجِعٌ إلَيْهِ لأنَّهُ ما أثْبَتَ إلاَّ ماهُوَ عَلَيْهِ في نَفْسِهِ، فَفي نَفْسِه يَتَكَلَّمُ، وَفي عَيْنِه يَدُلُّ وَيُبَرْهِنُ، وَالحَقُّ وَراءَ ذٰلك كُلِّه، والسَّلْبُ راجِعٌ إلَى ٱلعَدَمِ، وَٱلعَدَمُ نَفْيُ ٱلإثْباتِ، فَمَا حَصَلَ لِهٰذَا ٱلفِكْرِ ٱلمُتَرَدِّدِ مِنَ السَّلْبِ وَٱلإضافَاتِ مِنَ ٱلعِلْمِ بِاللهِ شَيْءٌ، هَيْهاتَ فُزْنا وخَسِرَ ٱلمُبْطِلُونَ.

٣ ــ خرم فى الأصل

٤ ــ خرم فى الاصل.

أنّىٰ لِلْمُقَيَّدِ بِمعْرِفَةِ ٱلمُطْلَقِ وَذَاتِهِ لاتَقْتَضِيهِ وَلاَ رَائِحَةَ لَهُ مِنْهُ، وَكَيْفَ لِلْمُمْكِنِ أنْ يَصِلَ إلَى مَعْرِفَةِ ٱلواجِبِ بِالذّاتِ، وما مِنْ وَجْهٍ لِلْمُمْكِنِ إلاّ ويَجوزُ عليه ٱلعَدَمُ والدُّثُورِ، فَلَو جُمِعَ بين ٱلحَقِّ الواجِبِ لِذَاتِهِ وَبَيْنَ ٱلعَالِمِ وَجْهٌ، لَجازَ عَلَىٰ ٱلحَقِّ مَاجَازَ عَلَى العالِمِ مِنْ ذٰلِكَ ٱلوَجْهِ مِنَ الدُّثُورِ، وَهذا مُحالٌ، فَإثباتُ وَجْهٍ جَامِعٍ بَيْنَ ٱلحَقِّ وَٱلعَالِمِ مُحالٌ.

مسئلة ـ ٢ ـ لٰكِنّي أقولُ إنَّ لِلإلٰهِيَّةِ أحكَامًا وإنْ كانَتْ حُكْمًا وفي صُوَرِ هٰذِهِ الأحْكَامِ يَقَعُ التَجلّي في الدّارِ الآخِرَةِ حَيْثُمَا كانَتْ، فَأقولُ بِالحُكْمِ الإرادِيّ لٰكِنّي لا أقُولُ بِالإخْتِيارِ فَإنَّ الخِطَابَ بِالاخْتيارِ للتَوْصيلِ بِمَا تَقَرَّرَ في ٱلعُرْفِ لِثُبُوتِ ٱلايمانِ كَأحَادِيثِ التَّشْبيهِ وأمْثالِها وإنْ كانَ لَهُ مَدْخَلٌ صحيحٌ مِنْ وَجْهٍ كَمَا ذَكَرْنَا لٰكِنْ لايَقْتَضي ذٰلِكَ مَانَحْنُ بِصَدَده.

مسئلةٌ ـ ٣ ـ فَأقُولُ عَلَى مَا أعْطَاهُ ٱلكَشْفُ ٱلاعْتِصَامِيُّ إنَّ الله...[5] شيءٌ مَعَهُ وَهُوَ الآنَ عَلَى ما عَلَيْهِ كانَ فِي ٱلحُكْمِ وَ الآنَ و كانَ أمْرُ...[6] عَلَيْنَا إذْ بنا ظَهَرَ و أمْثالهما و قَد انتَفَتِ ٱلمَناسَبَةُ بِظُهورِ حُكْمٍ وَاحِدٍ...[7] من وَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْن.

يَا وَاهِبَ ٱلعَقْلِ أعْمَيْتِ البَصَائِرُ عَنْ ⁂ مَدارِكِ ٱلكَشْفِ فَارْتَدَّتْ عَلَى ٱلعَقَبِ
إنْ أنْصَفَتْ تَرَكَتْ أفْكَارَهَا وأتَتْ ⁂ فَقيرَةً تَسْتَمِدُّ ٱلعِلْمَ بِالأدَبِ
فَيْضًا عَلَى قَابِلٍ فَانٍ، سَجِيَّتُهُ ⁂ زَكِيَّةٌ مِنْ ضُرُوبِ الشَكِّ وَالرِيَبِ
قَامَتْ عَلَى قَدَمِ ٱلإجْلاَلِ آخِذَةً ⁂ جَواهِرَ ٱلعِلْمِ في حُقٍّ مِنَ الذَهَبِ
وَأخْذُهَا بَصَرِيٌّ إذْبَصيرَتُها ⁂ مَسْجونَةُ الذاتِ في بَيْتٍ مِنَ اللَّهَبِ
فَمَا لَهَا في وُجُودِ ٱلحَقِّ مُعْتَمَدٌ ⁂ سِوَى التَعَلُّلِ بِالعِلاَّتِ والسَّلَبِ
لٰكِنْ لَهَا ٱلحُكْمُ بِالتَمْثِيلِ يَعْضُدُهَا ⁂ عَوَالِمُ ٱلحِسِّ بِالإرْفَادِ وَٱلعَطَبِ

وَٱلمَقُولُ عَلَيْهِ كانَ اللهُ، ولاشَيْءَ مَعَهُ، إنَّمَا هِيَ ٱلألوهيَّةُ لاَالذَّاتُ مِنْ حَيْثُ وُجُودُها فَحَسْبُ، فتحقّقْ. و كُلُّ حُكْمٍ يَثْبُتُ في بابِ ٱلعِلْمِ ٱلإلٰهِيِّ لِلذّاتِ إنَّما هو بِحُكْمِ ٱلألُوهيَّةِ، و هِيَ أحْكَامٌ كثيرةٌ، هِيَ نِسَبٌ و إضَافَاتٌ و سُلوبٌ تَرْجِعُ إلَى عَيْنٍ واحِدَةٍ، لَمْ ـ

۵ ـ عبارتی از متن افتاده است أمّا مطابق روايات و نيز قرينهٔ عبارتِ كتاب، جمله بايد چنين بوده باشد: «إنّ الله كان ولم يكن شيئٌ معه.»

٦ و ٧ ـ كلمه‌يى از متن افتاده است.

تَتعدَّدُ مِنْ حَيْثُ الإنيَّةُ والهُوِيَّةُ، وَ إنَّمَا تَتعَدَّدُ مِنْ حَيْثُ ٱلحقائقُ ٱلإمْكَانِيَّةُ وٱلفَهْوَانِيَّةُ. فَالكَثْرَةُ فِى ٱلعَالَمِ حُكْمًا و عَيْنًا وَ هُنَاكَ حُكْمًا لاعَيْنًا و نِسبًا لاحَقِيقَةً. و هُنا زَلَّتْ أقدامُ طائفةٍ مِنَ ٱلإسْلاَميينَ، حَيْثُ حَكَمُوا بِمَنْ لايَقْبَلُ التَشْبيهَ عَلَىٰ مَنْ يَقْبَلُ التشبيهَ، وَ اعْتَمَدُوا عَلَى ما تَحَقَّقُوهُ مِنَ ٱلأمُورِ ٱلجَامِعَةِ والرَابِطَةِ كَالدَليلِ وٱلمَدْلُولِ وٱلحَقِيقَةِ وٱلمُحَقَّقِ وٱلعِلَّةِ والشَرْطِ، وَ هَذا لايَليقُ بِالذَّاتِ، لكِنْ تَقبَلُهُ ٱلألوهِيَّةُ مِنْ وَجْهٍ، وَ تَرُدُّهُ مِنْ وَجْهٍ، فَالتَزَمَتْ طَائفَةٌ وَجْهَ ٱلقَبُولِ، وَٱلتَزَمَتْ طَائفَةٌ أُخرىٰ وَجْهَ الرَدِّ، و وَقَعَ ٱلخِلافُ بَيْنَهُمَا.

و كُلُّ واحِدٍ مِنَ ٱلفَرِيقَيْنِ بِبُطْلاَنِ مَذهَبِ صَاحِبِه، وَٱلألوهِيَّةُ تَحْكُمُ بِالإصَابَةِ لِلْفَرِيقَيْنِ، و سَبَبُ إخْتِلاَفِهِمْ حَبْسُهُمْ فى دَائِرَةِ ٱلفِكْرِ، لَمْ يَبْرَحُوا مِنْها إلَى ٱلمَقَامَاتِ ٱلخَارِجَةِ عَنْ أطْوارِ العُقولِ، و هِيَ أطْوَارُ ٱلوِلاَيَةِ والنُبُوَّةِ، حَسْبُ ٱلعُقُولِ التَسْليمُ لِمَا يَأتي بِه هٰذانِ الصِنْفَانِ، إنْ أنصَفَتْ. و إنْ لَمْ يُوفِ ٱلفِكْرُ حَقَّهُ و صَحِبَهَا التَقْصيرُ وٱلعَمىٰ، رَدَّتِ ٱلأخْبَارَ النَبوِيَّةَ والكُشُوفَاتِ، وَألحَقَتْهَا بِالخَيَالاَتِ ٱلفَاسِدَةِ، لِمُنَاقَضتِهَا ٱلأدِلَّةَ ٱلَّتي قامَتْ عِنْدَ ٱلخَصْمِ فيما يَزْعَمُ، و هو ٱلمُخْطي فى كَوْنِه إعْتَقَدَ دَليلاً ماليسَ بِدَليلٍ، فَإنَّ هَذِهِ ٱلأُمُورَ لاتُعارِضُ ٱلأدِلَّةَ ٱلعَقْلِيَّةَ ألبَتَّةَ، لكِنْ لَيْسَ كُلُّ مايَتخِذَهُ ٱلعَقْلُ دَليلاً هُوَ دَليلٌ، لأنَّ غَلَطَهُ كَثيرٌ، ولَيسَ بِضَرورِىٍّ فَيَسْتَوِي فيه ٱلعُقَلاءُ، و هَذَا النَبِيُّ صَلَّى اللهُ عليه و سلّم مِنْ جُمْلَةِ ٱلعُقَلاءِ، بلْ مِنْ أجَلِّ ٱلعُقَلاءِ وَأكْمَلِهِمْ عَقْلاً، و لم يَحِلَّ ذٰلِكَ الَّذي أتَى بِه دَليلَهُ، بَلْ دَلَّهُ العَقْلُ عَلَى إمْكَانِهِ. فَالتَسْلِيمُ أوْلَىٰ بِمَنْ لم يَذُقْ مَدارِكَ ٱلكَشْفِ، ولاَظَهَرَ لَهُ سُلْطَانٌ فيها، فَلَوْأنصَفُوامِنْ نُفوسِهِمْ، وَسَلَّمُوا لِهذَيْنِ الصِنْفَيْنِ أحْوَالَهُمْ، لَسَعِدوُا فِى الدارَيْنِ وَاسْتَفَادُوا، لكِنَّ الرِيَاسَةَ مَانِعَتُهُم مِنْ ذٰلِكَ، و «آخِرُ ما يَخْرُجُ مِنْ قُلُوبِ الصِدِّيقِينَ حُبُّ الرِيَاسَةِ.»

مسئلة — ٤ — وَإذَا ثَبَتَ مَاذَكَرْنَاهُ وَ تَقَرَّرَ، و إنْ قَصرَتْ أفْهَامُ أهْلِ ٱلفِكْرِ عَنْ إدْراكِه، فَلْنَقُلْ مُخاطِبًا أولياءَنا و أصْحابَنَا الَّذينَ عَلَى مَدْرَجَتِنَا إنَّ عُلُومَنَا غَيْرُ مُقْتَنَصَةٍ مِنَ ٱلألْفَاظِ ، ولاَمِنْ أفْوَاهِ الرجالِ، ولاَمِنْ بُطونِ الدَفَاتِرِ والطُرُوسِ، بَلْ عُلُومُنا عَنْ تَجَلِّيَاتٍ عَلَى ٱلقَلْبِ، عند غَلَبَةِ سُلْطَانِ ٱلوَجْدِ و حَالَةِ ٱلفَنَاءِ بِالْوُجُودِ، فَتَقُومُ ٱلمَعَاني مَثَلاً وَ غيرَ مَثَلٍ عَلَى حَسَبِ ٱلحضْرَةِ الَّتي يَقَعُ التَنَزُّلُ فيها، فَمِنْهَا مَا يَقَعُ مِنْ بَابِ ٱلمُحَادَثَةِ، و مِنْهَا مَا يَقَعُ مِنْ بَابِ ٱلمُسَامَرَةِ، و مِنْ بابِ ما يَنقَالُ و مِنْ باب مَا لاَيَنْقَالُ.

مسئلة ــ ٥ ــ وَٱلوَهَبُ ٱلإلٰهِيُّ كُلُّهُ يَنقَالُ، و تَأْخُذُهُ ٱلعِبَارَةُ وَ تَبسُطُهُ، غيرَ أَنَّهُ قديَقتَرِنُ بِه أَمرُ ٱلإفشَاءِ فِى وَقْتٍ، و أَمرُ ٱلكِتمانِ فِى وَقْتٍ، و قَدْ نَسكُتُ عَنهُمَا ابتِلاءً فِي حَقِّنَا، لِنَلْزَمَ ٱلأَدَبَ، و نَحفَظَ ٱلأَمَانَةَ، و نَتَقَوىٰ فِى عِلمِ ٱلمَوَاطِنِ الّتي تـوجِبُ الإفشَاءَ وَ ٱلكَتمَ، فَـيُغنِى التَحَقُّقُ فِى ذٰلِکَ عَنْ ورودِ الأَمْرِ بِالإفشاءِ وَالكَتمِ، وَالعِلَّةُ في كونِ ٱلأُلُوهِيَّةِ تَنقَالُ لأَنَّهَا حُكمٌ مُنْتَقَضٌ بِالدَّليلِ ٱلكَونيِّ المَألُوهِ، وَلاَبُدَّ مِنْ وَجهٍ جَامِعٍ يَربِطُ الدَليلَ بِـالمَدلُولِ، فَـمِنْ هُنَاکَ صحَّ أَنْ يَنقَالَ التَجَلِّي الإلٰهِيُّ، والتَجلِّى الذاتيُّ لايَنقَالُ، لكن يَشهَدُ، و إذَا شُوهِدَ لايَـنضَبِطُ، ولايَشهَدُهُ إلاّٱلخَاصَّةُ، وليسَ فِى ٱلكَونِ طَريقٌ إِلَيهِ يُـنالُ بِـه، فَـإِنَّه يَـتَعالى أَنْ يُـدرَکَ بِالسِعَايَاتِ لِمَا ذَكَرنَاهُ مِنَ ٱلإرتِباطِ. فَهُوَ اختِصاصٌ مُجَرَّدٌ، وليسَ جَزاءً، و هُوَ الزِيَـادَةُ عَلَى ٱلحُسنَىٰ.

مسئلة ــ ٦ ــ وَإذا ثَبَتَ مَا ذَكَرنَاهُ فَكُلُّ مَا وَقَفتَ عَلَيهِ في كُتُبِنَا أَوْ كُتُبِ أَصحَـابِنَا مِـمَّا يَجري هٰذَا المَجرىٰ فَهُوَ مِمَّا ذَكَرنَاهُ فَمَا دون، فَلا تَطمَعْ فيمَا لاَمَطمَعَ فيه؛ فَإِنَّ حِجابَ العِـزَّةِ حِمىً، وَهُوَ بَحرُ ٱلعَمَىٰ مِنْ هٰذاَ ٱلبَحرِ اتَّصفنَا بِأَوصَافِ الرُبُوبِيَّةِ مِنَ القُدرَةِ وَٱلقَهرِ وَالرأفَـةِ وَالرَحمَةِ وجَميعِ ٱلأَسمَاءِ الّتى يُتَخَلَّقُ بِهَا، وهى حَقُّ ٱلأُلوهِيَّةِ. كَمَا اتَّصفَتِ ٱلأُلُوهِيَّةُ مِن هَذَا ٱلبَحرِ بِمَا هو حَقٌّ لَنَا مِـنَ التَعَجُّـبِ والتَبَشبُشِ وَالضِحکِ وَٱلفَـرَحِ وَٱلمَعِيَّةِ وَٱلأَيْـنِيَّةِ وَجَمعِ النُعُوتِ ٱلكَونِيَّةِ. فَإنْ سَعَيتَ فِى تَخليصِ ذَاتِکَ مِنْ يَدِ حِجَابِکَ، وتَـحريرِهَا عن رِقِّ ٱلكَونِ، اطَّلَعتَ عَلَى ٱلحِكمَةِ ٱلإلٰهِيَّةِ الّتي لَهَا قَـبِلَ هٰذِهِ ٱلأَوصَافِ الّتى وَصَفَ بِـهَا نَـفسَهُ فِي كُـتُبِه وَعَلى أَلسِنَةِ سُفَرَائه وَرُسُلِه عَلَيهِمُ الصَلاةُ والسَلامُ، الحِكمَةِ الّتي لَهَـا قَـبِلنَا هٰذِهِ ٱلأَوصَافَ الربانِيَّةَ الّتى وَصَفنَا بِهَا وَوَجَدنَاهَا نَحنُ فِي ذَوَاتِنَا وَهَلِ القَبولُ لِمَا ذَكَرنَاهُ حَقيقىٌّ أَوْ مَجَازِيٌّ وذَاتِيٌّ أَوْ عَرَضِيٌّ حُكمِيٌّ أَوْ حِكَمِيٌّ.

مسئلة ــ ٧ ــ أُنظُرْ وَفَّقَکَ اللهُ مَـنْ أَرَدْتَـهُ لم تَصِلْ إليه إلاّ بِـه، وَمَــنْ أَرادَ أَنْ يَصِلَ إليکَ لَمْ يَصِلْ إلاّ بِکَ. فَـانظُرِ الباعِثَ الداعِيَ لِنُزُولِکَ عليه أَوْ نُـزُوله عَلَيکَ هو مَـعدِنُ ٱلحِكمَةِ ٱلموجِبَةِ عَينَ ٱلمناسَبَةِ بَينَکَ وَبَينَهُ وانظُرْ هَلْ يَصِحُّ هٰذَا فِى ٱلحَضرَةِ الذاتِيَّةِ تَـجِدُ ذٰلِکَ مُحَالاً.

مسئلة ــ ٨ ــ ألافتِقَارُ موجِبُ النُزُولِ بِلاَشکٍّ ولارَيبٍ. وَالافتِقَارُ عَلَى الذَاتِ مُحالٌ والنُزُولُ مُحالٌ وَلتَقبِضِ العِنَانَ عن بَسطِ هٰذَا المُدرَکِ فَإِنَّهُ بَحرٌ مُهلِکٌ وإِنْ كـانَتْ سَوَاحِلُهُ

بَادِيَةٌ لِكِنَّ أَمْوَاجَهُ عَظِيمَةٌ وَدَوَابُهُ مؤذِيَةٌ وسَفِينَتَهُ لاتقُومُ لِمَوْجِه وَرِيحهُ زَعْزَعٌ لاسُكُونَ لَهَا، لاتَنفَعُ فيهِ ٱلاستِغَاثَةُ ولا تَنفَعُ فيهِ ٱلإقَالَةُ لِكنَّ فيهِ نَاجٍ سَعِيدٌ وَالنَّاظِرَ إِلَيْهِ من سَيْفِهِ المُشْفِقِ عَلَيْهِ مَنْ هُوَ لَهُ نَاجٍ محرومٌ، وهُمُ الأكْثَرُونَ. فَالمُؤمِنونَ كَثِيرُونَ وَٱلعَامِلُونَ الصَّالِحَاتِ قَلِيلُونَ هَذَا وَفَقَكُمُ الله وَقَدْ ذَكَرْنَا طَرَفاً مِمَّا تَستَحِقُّهُ الذَّاتُ وَٱلحُكْمُ الإلهِيُّ وَفَرَّقْنَا بَيْنَهُمَا بِالوُجُوهِ الَّتي تَقْتَضِيهِ كُلُّ حَضْرَةٍ مِنْهَا.

مسئلة ــ ٩ ــ المُتَوَجِهُ عَلَىٰ ايجادِ كُلِّ مَا سِوَى اللهِ تَعالى، إنَّما هُوَ الأُلُوهِيَّةُ وَأَحكَامُهَا ونِسَبُهَا وَإِضَافَاتُهَا ٱلمُعَبَّرُ عَنْهَا بِالأَسْمَاءِ والصِفَاتِ، وهِيَ الَّتي اسْتَدْعَتِ الآثَارَ وَوُجودَ كلِّ مَا سِوَاهَا، إذْ لا قَاهِرَ بِلا مَقْهُورٍ وقادِرَ بِلا مَقْدُورٍ وَرَاحِمَ بِلاَ مَرْحُومٍ وخَالِقَ بِلاَ مَخلوقٍ إلىٰ جَمِيعِ ٱلأَسْمَاءِ ٱلإضَافِيَةِ لايَصِحُّ بَلْ لأَنَّهُ مِنْهُ صَلاحِيَتُهُ، مِنْ حَيْثُ ٱلامْكَانِ مَقْهُورٌ فَالقَاهِرُ بِالصَّلاَحِيَةِ كَذٰلِكَ قَاهِرٌ فَهُوَ حُكْمُ ٱلأُلُوهِيَّةِ بِالصلاحِيَةِ لاَ بِالفِعْلِ، وَإِنْ لم يُتَصَوَّرِ التَنْبِيهُ بَيْنَ ٱلحَقِّ وَٱلمَوْجُودِ ٱلأَوَّلِ فَهِيَ تُتَصَوَّرُ في وُجودِ ٱلأَجْسَامِ ومَا تَحْمِلُهُ مِنَ ٱلمَعَانِي بَيْنَهَا وَبَيْنَهَا لاَبَيْنَ ٱلحَقِّ وبَيْنَها، لِوُجوهٍ قَدْ ذَكَرَهَا النَّاسُ لانَحْتَاجُ إلىٰ ذِكْرِهَا لِتَدَاوُلِهَا بين أَهْلِ هَذَا الشَّأْنِ. وَٱلوَصْفُ ٱلخَاصُّ وَٱلعامُّ لِجَمِيعِ الموجوداتِ كَوْنُهَا قَادِرَةً وَتَعَلُّقُ حُكْمِ القَادِرِ بِالمَقْدُورِ لايُعْلَمُ ٱلبَتَّةَ لا كَشْفاً وَلاَ بِالدَّلِيلِ إِذَا ٱلقُدْرَةُ ٱلحَادِثَةُ عِنْدَ مُثْبِتِهَا مِمَّنْ سَلِمَ نَظَرُهُ إثبَاتِهَا لاَ أَثَرَلَهَا فَلاَ تَعَلُّقَ لَهَا فَمِنْ أَيْنَ لَهُ مَعْرِفَةُ التَعَلُّقِ وَكَذٰلِكَ ٱلكَشْفُ وما عدا هَذا الوصفِ الخاصِ الَّذي به وَقَعَ ٱلامتِيَازُ عند ٱلمُحَقِّقِينَ مِنَّا بين الحَقِّ وَٱلخَلْقِ فَمُدْرَكٌ بالدليلِ وَٱلكَشْفِ.

مسئلة ــ ١٠ ــ فَأَوَّلُ مَوْجُودٍ ظَهَرَ مُقَيَّدٌ فَقِيرٌ مَوْجُودٌ يُسَمَّى ٱلعَقْلَ ٱلأَوَّلَ ويُسَمَّى الرُّوحَ الكُلِّيَّ ويُسَمَّى ٱلقَلَمَ ويُسَمَّى ٱلعَدْلَ ويُسَمَّى ٱلعَرْشَ وَيُسَمَّى ٱلحَقَّ ٱلمَخلوقَ بِهِ وَيُسَمَّى ٱلحَقِيقَةَ ٱلمُحَمَّدِيَةَ وَيُسَمَّى روحَ ٱلأَرْوَاحِ ويُسَمَّى ٱلإمَامَ ٱلمُبِينَ ويُسَمَّى كُلَّ شَيْءٍ وَلَهُ أَسْمَاءُ كثيرةٌ مَافيهِ مِنَ ٱلوُجُوهِ وهُوَ على نصفِ الصورةِ ـ ٱلمَعْلُومَةِ عِنْدَنا سَمْعاً وكَشفاً في وَجْهٍ وعَلَىَ الصورَةِ. والإنسَانُ مِنَ ٱلعَالَمِ عَلَىٰ صورَةِ ٱلعَالَمِ فَهُوَ عَلَى الصورَةِ. وَالرُوحَانِيَاتُ أَقْوىٰ عَلَى ٱلكَمَالِ مِنْ عَالَمِ ٱلأَجْسَامِ لاِسْتِعدادِهِم الأَكْمَلِ وَلِهٰذا يَرْغَبُ ٱلبَشَرُ في تَحْصِيلِ ٱلقُوَّةِ الرُّوحَانِيَّةِ بِالطَّبْعِ.

فَمِنهُمْ مَنْ وَصَلَ فَكَمَلَ وِمنهُمْ مَنْ لَمْ يَصِلْ لِمَوَانِعَ عَرَضِيَّةٍ وأَصْلِيَّةٍ في هَذَا الدّارِ وأمَّا فِى الدّارِ ٱلآخِرَةِ فالكُلُّ يَصِلُ إِلَيْهَا وَيَقعُ ٱلامتيازُ بَيْنَهُمْ بِأُمُورٍ أُخَرَ تَرْجِعُ إِلىَ الصورَةِ ٱلَّتي يَدْخُلونُ فيهَا.

فَلَمَّا أَوْجَدَ هَذَا ٱلمَوْجُودَ الأوَّلَ ظَهَرَ لَهُ مِنَ ٱلوَجوُهِ إلىَ ٱلحَضْرَةِ ٱلإِلَهِيَّةِ ثَلَثمائَةٍ وستّيَن وَجْهاً. فَأَفاضَ ٱلحَقُّ تعالىٰ عَلَيْه مِنْ عِلمِه عَلَى قَدْرِ ما أَوْجَدَهُ عَلَيْهِ مِنَ ٱلاسْتِعْدادِ لِلقَبُولِ فَكَانَ قَبُولُهُ سِتَّةً وَأَرْبَعينَ أَلفَ أَلفِ نوعٍ وستِمائَةِ أَلفِ نَوْعٍ وَسِتَّةَ آلافٍ وخَمْسينَ أَلفَ نَوْعٍ فَظَهَرَتْ لِهَذَا ٱلعَقْلِ أَحْكَامُ تَعَدُّدِهَا لاغَيْرُ. وَنَشَرَ مِنهَا في كُلِّ عَالَمٍ بِمَا يَسْتَحِقُّ، نَشْرَ إِفَاضَةٍ، لانَشْرَ اختِيارٍ، فَإنَّ وَجُوهَهُ مَصْرُوفَةٌ إلىٰ موجِدِه وٱلعَالَمُ يَسْتَمِدونَ مِنْ ذاتِه بَحَسَبِ قُواهُمْ كَقَبُولِ عَالَمِ ٱلأكْوَانِ لِنُورِ الشَمْسِ مِنْ غَيْرِ إِرادَةِ الشَمْسِ في ذٰلِكَ وَهَذَا ٱلفَرْقُ بَيْنَ ٱلفَيْضِ الذّاتِىِّ وَٱلفَيْضِ ٱلإِرادِىِّ وذَلِكَ رَاجِعٌ لِنَفْسِ ٱلمُفيضِ. ألاتَرَوْنَ إلىٰ فَيْضِ ٱلعَالِمِ كَلاَمَهُ عَلَى ٱلأسْمَاعِ إرادِىٌّ لأِنَّ لَهُ ٱلإِمْسَاكُ عَنْهُ فَإِذَا ظَهَرَ عَيْنُ الكلامِ فِى ٱلوُجُودِ فَفَيْضُهُ عَلَى ٱلأسْمَاعِ ذاتِيٌّ لاَ إرادِيٌّ فَتحقَّقَ هٰذا فَهُوَ هُنَا كَذٰلِكَ.

فَالجَمْعُ بَيْنَ ٱلفَيْضَيْنِ هكَذَا يَكُونُ، فَلاحَظَتْ طَائفَةٌ فَيْضَ ٱلمُفاضِ فَقَالَتْ بِالفَيْضِ الذّاتيِّ وَلا حَظَتْ طَائفَةٌ فَيْضَ ٱلمفيضِ فقالَتْ بِالفَيْضِ ٱلإرادِيِّ. فَكُلُّ واحِدٍ تَحظّى[8] صَاحِبَهُ وَٱلإِلهِيَّةُ تُصَوِّبُ قَوْلَ كُلِّ طَائفَةٍ، وَلَمَّا ظَهَرَ هَذَا الحَقُّ، ٱلمَخْلُوقُ بِهِ السَّمٰوٰاتُ وَٱلأرْضُ الّذي هو لَوْحُ ٱلأُلُوهِيَّةِ وَقَلَمُهَا ٱلأعْلىٰ باليَمينِ أَقْدَسُ الجاري بِالكائنَاتِ رَأْسُ عَالَمِ ٱلأمْرِ الرَّبّانِيُّ ٱلمَخْصوصِ بإِضَافَةِ التَشْريفِ الفَيَّاضِ الّذي لايَقْبَلُ حَقيقَةَ ٱلاخْتِيارَاتِ وَٱلأغْراضَ. قَابِلِ التَحَوُّلاتِ لٰكِنَّهُ لاتَقَبُّلِ ٱلأغْراضَ، ليسَ بِمَادَّةٍ ولايَقْبَلُهَا، صَدَرَتْ عنه أَنْوارُ شَرِيفَةُ لَطيفَةُ أَوْدَعَها بِضَرْبٍ مِنَ ٱلإقْبَالِ أَرْوَاحًا تُنَاسِبُهَافِى اللَّطافَةِ وَالشَرَفِ فَكانَ ٱلمَلأُ ٱلأعْلىٰ عالَمَ ٱلأمْرِ وَالتَسْخيرِ وَلٰكِنْ بَعْدَ ايجادِ النَّفْسِ وتَوَجُّهِهَا عَلَيْهِ بِضَرْبٍ مِنَ ٱلالْتِحَامِ ٱلإِلٰهِىِّ وَٱلإِقْبَالِ الرَّبانِيِّ.

مسئلة ــ ١١ ــ ولَمَّا قيلَ هَذَا العدلُ مالايَتَنَاهىٰ مِنَ ٱلعُلُومِ قَبُولاً ذَاتِيًا ظَهَرَ بِصُورَةِ ٱلغِنى فَانحَجَبَ عَمَّا يَجِبُ عليه من ٱلافْتِقَارِ لِلحَضْرَةِ ٱلإلهِيَّةِ فَإنَّ الغِنىٰ لايَدْخُلُهَا لِلذّاتِ ٱلَّتى تَقْتَضي ذلكَ. وبِحُكْمِ الغيرَةِ فَاشْتَغَلَ بِالنَّفْسِ اشْتِغَالَ تَعَشُّقٍ مَلِكِىٍّ وسَلْطَنَةٍ عَظْمى

(٨) في الاصل: «تحظى»

ومَمْلَكَةٍ كُبْرىٰ وَلِهٰذَا ٱلعَقْلِ فَيْضٌ ذَاتِيٌ وفَيْضٌ إرادِيٌ كَمالُهُ قَبولٌ ذاتِيٌ وقَبولٌ إرادِيٌ وهٰكَذا لِكُلِّ مَوْجُودٍ ومامِنْ مَوْجودٍ مِنَ ٱلمَوْجُودَاتِ كُلِّهَا عَنْ سَبَبٍ إلاّ وَلَهُ وَجْهَانِ: وَجْهٌ بِهِ يُقَابِلُ سَبَبَهُ، وَيَأْخُذُ عَنْهُ، ويُظْهِرُ لِنَفْسِهِ عِزَّةً فِى افْتِقَارِهِ إِلَيْهِ مِنْ ذٰلِكَ ٱلوَجْهِ، وَوَجْهٌ آخَرُ يُقابِلُ بِهِ بَارِيهِ عَزَّوجَلَّ. فَتارَةً تَرِدُ عَلَيْهِ ٱلأَحكامُ الإلٰهِيَّةُ مِنْ طَرِيقِ سَبَبِهِ وَعَلَى يَدَيْهِ، وتارَةً يَدْعُوهُ مِنَ ٱلوَجْهِ ٱلخَاصِّ بِهِ. فَإذَا دَعَاهُ مِنَ ٱلوَجْهِ ٱلخاصِّ بِهِ لَمْ يَبْقَ لِلسَّبَبِ عَلَيْهِ سُلْطانٌ ولايُعْرَفُ أَيْنَ ذَهَبَ فَيَحْكُمُ عَلَيْهِ الذُّلُّ وَٱلافْتِقارُ إِلَى اللهِ تَعالَى، فَيَكونُ لَهُ التَّجَلِي. فَفَيْضُ النَّفْسِ اللهُ سُبْحَانَهُ ودَعَاهَا مِنَ ٱلوَجْهِ ٱلخاصِ فَقَدَهَا ٱلعَقْلُ مِنْ حَيْثُ ٱلفَيْضُ ٱلإرَادِيُّ وَلاَيَقْبَلُ ٱلفَيْضُ ٱلإرَادِيُّ إلاَّ القَوْلَ ٱلإرَادِيَّ فَرَجَعَ ٱلعَقْلُ فَقيراً إلى مُوجِدِهِ فَوَجَدَ ٱلبابَ قد غَلَقَ دونَهُ مِنْ حَيْثُ ٱلاسْمِ ٱلخاصِ بِهِ، فَوَجَدَ ٱلاسْمَ ٱلقُدُّوسَ قَدْ حَكَمَهُ ٱلحَقُّ عَلَيْهِ فَدَخَلَ تَحْتَ سُلْطانِهِ حَتَّى أَظْهَرَ أَثَرَهُ فيه فَلَمّا أَخْلاهُ عندَ ذٰلِكَ دَخَلَ وخَدَمَ بِساطَ ٱلحَضْرَةِ وَافْتَقَرَ وَهٰذَا كانَ ٱلمُرادُ وَلَما كانَ لِكُلِّ موجودٍ مِمّا سِوَى ٱلحَقِّ تَعالَى وَجْهٌ إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ صَحَّ أَنْ يَتَّصِفَ بِالفَقْرِ وَٱلغِنَى، فَالفَقْرُ إِذَا صَرَفَ وَجْهَهُ إِلَيْهِ، وَٱلغِنىٰ إِذَا صَرَفَ وَجْهَهُ إِلَى ٱلكَوْنِ، وهو مُتَحَقِّقٌ بِوَجْهِ ٱلحَقِّ مِنْهُ، ومَتىٰ غَفَلَ عَنِ التَحَقُّقِ بِذٰلِكَ ٱلوَجْهِ وشُهودِ ذٰلِكَ ٱلعَيْنِ لَمْ يَكُنْ لِلْغِنىٰ إلَيهِ طَرِيقٌ وكانَ فَقيراً مَحْضًا.

مسئلة ــ ١٢ ــ ومِنْ ذٰلِكَ ٱلوَجْهِ ٱلخَفِيِّ ظَهَرَتِ الآثارُ عَنِ ٱلمَوْجُودَاتِ بِأَسْرِهَا، عَلْوِهَا وسِفْلِهَا، بَسيطِهَا ومُرَكَّبِهَا، حَيَوانِهَا ونَباتِهَا ومَعْدِنِهَا. ثُمَّ اخْتَلَفَتْ أَنْواعُ التَّأْثِيرَاتِ فَمِنْهَا أَثَرٌ يَقْتَرِنُ بِهِ إِرَادَةٌ وعَزْمٌ ونِيَّةٌ ومِنْهَا أَثَرٌ يُعْطِيهِ ذَاتَ ٱلمُؤَثِّرِ لايَقْتَرِنُ مَعَهُ إرادَةٌ كَتَأْثِيرِ ٱلأَدْوِيَةِ ٱلمُسْهِلَةِ وَٱلقَابِضَةِ وسَبَبُهُ ذٰلِكَ.

ومِنْهَا مايَكُونُ أَثَرُهُ حِسِيًّا ونَفْسِيًّا ومِنْهَا آثارٌ تَكُونُ فى النَّفْسِ لِقِيَامِ أَثَرٍ آخَرَ موجُودٍ فيهَا كَشَخْصٍ أَبْصَرَ دينارًا فَاعْلَمْ أَنَّ لِلدينَارِ أثراً في نَفْسِهِ فَإِنْ تَقَوَّىٰ ذٰلِكَ ٱلأَثَرُ، حَرَّكَتِ النَّفْسُ ٱلجِسْمَ لأَخْذِهِ فَالْحَرَكَةُ ٱلأَصْلِيَّةُ لِلدينارِ وَٱلبَوَاعِثِ لِذٰلِكَ تَتَنَوَّعُ، فَبَاعِثُ الطَّبْعِ في ذٰلِكَ لِنَفَاسَةِ جَوْهَرِيَّةِ الدينارِ وخاصيَّةِ الذَّهَبِ وبَاعِثُ ٱلعَامَّةِ لِلْحَاجَةِ إليه مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ إلَى ٱلجَوْهَرِ وبَواعِثُ الصَّادِقِينَ مِنَ الزُّهَّادِ الوَرِعِينَ لِمَاعَلَيْهِ مِنَ اسْمِ اللهِ، وبَوَاعِثُ ٱلمُحَقِّقِينَ لِهٰذِهِ كُلِّهَا وزِيادَةٍ، وَلَمّا كانَتْ هٰذِهِ البواعِثُ مَحَلُّهَا النَّفْسُ كَانَتِ النَّفْسُ فى هٰذِهِ ٱلأُمُورِ هِيَ ٱلمُؤَثِّرَةَ فِي ذَاتِها لٰكِنْ لايَظْهَرُ فيهَا مِثْلُ هٰذِهِ الآثارِ إلاَّ بِوُجُودِ هٰذِهِ ٱلأَعْيَانِ ٱلخَارِجَة

مسئلة ـ ١٣ ـ وَبِهَذَا ٱلوَجهِ الّذى ذَكَرنَاهُ لايكونُ أثراً إلاّ لِلأُلوهيّةِ لأنّهُ بِذٰلِكَ ٱلوَجهِ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الآثارُ عَنِ ٱلأكوانِ كُلُّهَا فِي ٱلأكوَانِ. (وقَضىٰ رَبُّكَ ألاّ تَعبُدُوا إلاّ إيّاهُ)[9] قَضاءً صَحيحاً (وإلٰهُكُمْ إلٰهٌ وَاحِدٌ)[10] فَلَولاَ هَذَا السّرَيَانُ الدّقيقُ والحِجَابُ العجيبُ والرّقيقُ والسِترُ ٱلأخفَى مَاعُبِدَتِ ٱلأُلوهيّةُ فِى ٱلمَلاَئكَةِ وَٱلكَوَاكِبِ وَٱلأفلاَكِ وَٱلأركَانِ وَٱلحَيَوانَاتِ وَالنَبَاتَاتِ وَٱلأحجَارِ وَٱلأنَاسى إذِ ٱلأُلوهِيَّةُ هِيَ ٱلمَعبُودِيَّةُ مِنَ ٱلمَوجُودَاتِ فَأخطَأوا فِى ٱلإضَافَةِ مِنْ وَجهٍ لاغَيرَ ولكِنْ كَانَ في ذٰلِكَ ٱلوَجهِ شَقَاوَةُ ٱلأبَدِ. فَٱلمُحقِّقُ تَحقَّقَ ذٰلِكَ ٱلوَجهِ ورَفَعُ ٱلخَطأَ مِنْ جِهَةِ ٱلعَقلِ لامِنْ جِهَةِ ٱلحُكمِ. فَإنَّ ا لنَظَرَ الالٰهِيَّ كَانَ تَمَكُّنُهُ مِنْ هٰؤلاءِ ٱلمَعبُودينَ أكبَرَ مِنْ غَيرِهِمْ فَرَبَطَ الآثارَ بِهِمْ. فَظَهَرَتْ عِندَهُم «لِيُضِلَّ مَنْ يَشاءُ ويَهدي مَنْ يَشاءُ.»[11] ورُبَّما ارتَفَعَتْ طائفَةٌ عَنْ مَدرَجِ نِسبَةِ الأُلوهِيَّةِ لَهُمْ مُطلَقًا ولَحَظَتِ ٱلوَجهَ ٱلخَفِيَّ فَقَالَتْ: «مَا نَعبُدُهُمْ إلاّ لِيُقرِّبُونَا إلَى اللهِ زُلفىٰ.»[12] فَاتَّخَذُوهُمْ حَجَبَةً ووزَراءَ نَعوذُ باللهِ، وَلٰكِنْ هِيَ أشبَهُ مِنَ ٱلأُولَى ولَوْ رَأتْ هٰذِهِ الطَائِفَةُ هٰذَا ٱلوَجهَ مِنْ أنفُسِهَا مَاعَبَدَتْ ٱلأُلوهِيَّةَ فى كَونٍ خَارِجٍ عَنهَا بَلْ كَانَتْ تَعبُدُ نَفسَها ولٰكِنْ أيضًا لِتَحقُّقِهَا بِهَا وَوُقُوفِهَا مَعَ عَجزِهَا وَقُصُورِهَا وإتلافِهَا لَمْ تَستَمَكَّنْ لَهَا ذٰلِكَ ولَوْ لاحَ لَهَا مَاذَكَرنَاهُ مَا اختُصَّتْ بِعُبُودَةِ ٱلأُلوهِيَّةِ فِي كَونٍ بِعَينِه و مَحصُولُ ماقُلنَاهُ أنَّ ٱلأُلوهِيَّة، هِيَ ٱلمَعبُودَةُ عَلَى ٱلإطلاَقِ لاَٱلأكوَانَ وَلِهٰذَا قالَ (وَإلٰهُكُمْ إلٰهٌ واحِدٌ.)[13] (وَقَضَى رَبُّكَ ألاتَعبُدُوا إلاّ إيّاهُ)[14] وَقَضاؤهُ غَيرُ مَردُودٍ، فَمَنْ وَقَفَ عَلى هَذِهِ ٱلوُجوهِ ٱلإلٰهِيَّةِ مِنَ ٱلأكوانِ فَمَايَصِحُّ عِندَهُ أنْ يَعبُدَهُ كَونٌ أصلاً و مَنْ لم يَعرِفها وَلا يُشاهِدُهَا. تَعبُدُهُ وَجهُ ٱلحَقِّ في ٱلكَونِ لاَٱلكَونِ وَبِهٰذَا ٱلقَدرِ يُعاقَبُ و يُطلَقُ عَلَيهِ اسمُ الشِركِ.

٩ ـ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (الأسرىٰ)، رقم الآية (٢٧)

١٠ ـ القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورة (البقرة)، رقم الآية (١٦٣)

١١ ـ القرآن الكريم، رقم السورة (١٦، ٣٥، ٧٤) اسم السورة (النحل، فاطر، المدثر)، رقم الآية، ٩٣، ٨، ٣١.

١٢ ـ القرآن الكريم، رقم السورة (٣٩)، اسم السورة (الزُّمر)، رقم الآية (٣)

١٣ ـ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورةْ (الإسْرىٰ)، رقم الآية (٢٧)

١٤ ـ القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورةْ (البقرةْ)، رقم الآية (١٦٣)

مسئلة ــ ١٤ ــ إعلَمْ أنَّهُ ما مِنْ مَعبودٍ إلاّ ويَتَبرّأُ مِنَ الّذي يَعْبُدُهُ هُنا مِنْ حَيْثُ لايَسمَعُ ٱلعابِدُ بِخَرْقِ ٱلعَوائِدِ و في الدّارِ ٱلآخرةِ عَلَى الْكَشْفِ قالَ تعالى: (أذْ تَبرّأَ الّذينَ اتُّبِعوُا مِنَ الّذينَ اتّبَعوُا) (٣)[١٥] وَتبرّؤُهُم مِنهُمْ أنْ يقولُوا ما عَبَدوُا غيرَكَ مِنّا، فَلَمْ نَكُنْ بِمَعْبودينَ لَهُمْ خَوْفاً مِنَ ٱلعُقُوبَةِ لِكنّهُمْ أضافُوا. فيُقالُ لَهُمْ صَدَقْتُمْ لكنّهُمْ عَبَدوُنا فيكُمْ عَلَى غَيرِ بَصيرةٍ صَحيحَةٍ، وَ إنِ اقْتَضَتِ ٱلحَقائقُ، فَأَخَذْناهُمْ بِالْعَمَى (وَمَنْ كانَ في هٰذِهِ أعْمَى، فَهُوَفِي ٱلآخِرَةِ أعْمَى وأضَلُّ سَبيلاً)[١٦]

فَهُمْ مَصرُوفُونَ في الدُّنيا وَٱلآخِرَةِ عَنْ هٰذاَ القَدرِ مِنَ الْعِلْمِ ثُمَّ إنْ أخَذَ ٱلحَقّ لَهُمْ مِنْ بابِ مَظالِمِ ٱلعِبادِ لإفترائِهِمْ عَلَى ٱلمَخلوُقينَ بِنِسْبَةِ ٱلأُلوُهيَةِ لَهُمْ، فَكانَ أخْذُهُ عَدْلاً إقامَةً لِحَقِ ٱلغَيرِ و عُقُوبَةً لِلْجاهِلِ حَيْثُ لَمْ يَسْتَبْصِرْ وَاتّبَعَ هَوَاهُ فَإنَّ اللهَ قَدْنَدَبَنا الى ٱلعَفْوِ فيما يَرْجِعُ إلَيْنا مِنَ ٱلحُقُوقِ وأنْ لانَعْفُوَ فيما يَرْجِعُ إلىَ حَقّه وهُوَ أوْلىٰ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ فَلِذٰلِكَ كانَ الشِرْكُ مِنْ مَظالِمِ ٱلعِبادِ لامِنْ حَقّهِ الّذي يَرْجِعُ إليهِ وَٱلمَعْبُودينَ، مِنْهُمْ سعيدٌ و مِنْهُمْ شَقِيٌ، فَالسَّعيدُ ناجٍ وَٱلمِثالُ الّذي اتّخذُوهُ مَعْبُودًا عَلَى صُورَتِه يَدْخُلُ مَعَهُمُ النّارَ ولَوْلاَ قَوْلُهُ (لايُسألُ عَمّا يَفْعَلُ وهُمْ يُسألوُنَ)[١٧] لَكانَ في قِصَّتِه مايُقالُ في زَوالِ ٱلآثارِ ٱلالٰهِيَةِ عَمَّنْ عُبِدَ في ٱلآخِرَةِ، فَإنّهُمْ ما عَبَدُوا إلاّ ٱلفاعلَ ٱلمُؤثّرَ، و هُنابُحُورُ طَوامِسُ.

مسئلة ــ ١٥ فَإنَّ ٱلأُلوُهِيَّةَ تَقْتَضي أنْ تَكونَ في ٱلعَالَمِ ذُوبَلاءٍ و عَافِيَةٍ وَإلاّفَلَيسَ زَوالُ ٱلمُنْتَقِمِ مِنْهُ مِنَ ٱلوُجُودِ بِأوْلَى مِنْ ضِدّهِ وَلوبَقِيَ مِنَ ٱلإسماءِ اسْمُ، لاحُكْمَ لَهُ ولا أثرَ لَكانَ مايَقْتَضي لَهُ ٱلحُكْمُ مُعطّلاً و هذا مُحالٌ وَٱلمُمْكِنَاتُ كُلُّها على مُوازَنَةِ ٱلأسماءِ ٱلمُؤثّرَةِ ٱلإلهِيَّةِ وماعَدا هٰذِهِ ٱلأسْماءِ المؤثّرَةِ مِن أسماءِ الذّاتِ فَلَيسَ بِأيدينا مِنْها شَيْءٌ إلاّ مايَرْجِعُ إلَى السُّلُوبِ وَالنُّعُوتِ. وبَعْضُ أسْماءِ ٱلكَمالِ كَالبَصَرِ وَالسَّمْعِ فَلا تَعَلُّقَ لَها بِالمُمْكِناتِ مِنْ حَيْثُ ٱلأثَرُ. فَافْهَمْ ذلِكَ.

مسئلة ــ ١٦ ــ عَجِبْتُ مِنْ طائفةٍ تَعَدّتْ طَوْرَها، و تَجاوَزَتْ حَدَّها فَجَعَلَتْ نَفْسَها أعْرَفَ بِاللهِ مِنَ اللهِ بنَفْسِه، فَقالَتْ أعوذُ بِاللهِ مِنَ التّشْبيه، وقالَتْ أُخرىٰ أعوذُ بِاللهِ مِنْ تَنْزيهِ

١٥ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورة (البقرة)، رقم الآية (١٦٦)
١٦ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (الأسْرىٰ)، رقم الآية (٧٢)
١٧ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٢١)، اسم السورة (الانبياء)، رقم الآية (٢٣)

يُؤدي إلَى تَعْطِيلٍ و وَقَفَتِ ٱلمعبودةَ (١)[18] مِنَ ٱلتَشْبيهِ فَلَوْ وَفَتِ ٱلعِلْمَ حَقَّهُ لَتَعوَّذَتْ مِنْ تَنْزِيهِ ٱلعَبْدِ نَفْسَهُ تَعَوُّذَهَا مِنَ ٱلتَشْبيهِ وسَلَّمَتْ قَوْلَ ٱلقائِلِ:

ظَهَرَتْ لِمَنْ أَلْقَيْتَ بَعْدَفَنَائِهِ ... فَكَانَ بِلاكَوْنٍ لأَنَّكَ كُنْتَهُ

وَسلَّمَتْ ــ قَوْلَ ٱلآخَرِ: سُبْحَانِي وَأَنَا اللهُ، وأَمْثَالُ ذٰلِكَ هٰذَا وإِنْ كَانَتْ طَائِفَةٌ قَدْ كَفَّرَتِ ٱلقائلينَ بِهٰذِهِ ٱلأَلْفَاظِ، وطائفَةٌ تَأَوَّلَتْ لَهُمْ ذٰلِكَ كَمَا تَأَوَّلَتْ أَخْبَارَ التشبيهِ فَكَلا مُنَامِعَ تَأَوُّلِ أَخْبَارِ ٱلتَشْبيهِ وَما تأوَّلَ هٰذِهِ ٱلأَلْفَاظَ فَإِنَّها تَعوَّذَتْ مِنَ ٱلتَشْبيهِ ثُمَّ نَزَّهَتْ و صَرَفَتِ ٱلأَخْبَارَ عَمَّا تُعْطِيهِ ظَوَاهِرُهَا ولَمْ تَتَعَوَّذْ مِنَ ٱلتنزيهِ فِي حَقِّ ٱلخَلْقِ و حينَئِذٍ كانَتْ تُثْبِتُ مايَليقُ بِٱلحَدَثِ بِصِرْفِ مَاقَالُوهُ مِمَّايَليقُ بِٱلحَقِّ عِنْدَهُمْ إِلَى مَايُنَاسِبُ ٱلكَوْنَ إِذِ ٱلأَلْفاظُ قابِلَةٌ لِصُوَرِ ٱلمَعَانِي فَتَقْبَلُ المَعْنَى وَ ٱلإِثْنَيْنِ فَصاعِداً وتِلْكَ ٱلأَلْفَاظُ ٱلمُشْتَرَكَةُ وَلَيسَ التنزيهُ فِي هٰذِهِ ٱلمَسْئَلَةِ بِأَوْلَى مِنَ ٱلتَشْبيهِ، عَمِيَتِ ٱلبَصَائرُ عن إِدْرَاكِ غَوَامِضِ ٱلأَسْرَارِ و ماتُعْطِيهِ ٱلأُلُوهِيَّةُ.

ثُمَّ إِنَّ ٱلعَجَبَ كُلَّ ٱلعَجَبِ مِنْ هٰذِهِ الطَائِفَةِ، هَرَبَتْ مِنَ ٱلتَشْبيهِ إِلَىَ التشبيهِ وجَعَلَتْ ذٰلِكَ تَنْزِيهًا فَضَحِكَ ٱلعُقَلاءُ لِجَهْلِهِمْ فيما أَتَوْابِهِ، فَإِنَّهم ما عَدَلُوا مِنَ ٱلتَشْبيهِ لاَ إِلَى نُفُوسِهِمْ مِنَ ٱلمَعَانِي المُحْدَثَةِ فَانْتَقَلُوا مِنْ ظَوَاهِرِهِمْ إِلَى مَعَانِيهِمُ ٱلمُحْدَثَةِ ٱلقَائِمَةِ بِهِمْ فَهَرَبُوا مِنَ ٱلتَشْبيهِ بِهِمْ إِلَىَ ٱلتَشْبيهِ بِهِمْ وسَمَّوْا هَذا ٱلعُدُولَ تَنْزِيهًا فَنُفُوسُهُمْ نَزَّهُوا إِنْ حَمَلُوهَا عَلَى ٱلمَعَانِي الإِلٰهِيَّةِ، أَوِٱلحَقَّ شَبَّهُوا إِنْ حَمَلُوا عَلَى ٱلمَعَانِي ٱلنَّفسِيَّةِ و مَالَهُمْ قَدَمٌ يَجُولُ فِي غَيْرِ هٰذا فَلَوْ رَجَعُوا إِلىَ مَحَلِّ ٱلتَّحقيقِ إِذْ حُرِمُوا ٱلكَشْفَ وَقَالُوا: ٱلحَقُّ سُبْحَانَهُ أَثْبَتَ لِنَفْسِهِ هَذِهِ ٱلأَحْكَامَ فِي كُتُبِهِ وَ عَلَى أَلْسِنَةِ رُسُلِهِ وَ سُفَرَائِهِ والذَاتُ مَجْهُولَةٌ عِنْدَ ٱلخَلْقِ كُلِّهِمْ، أَيْ لاتُعْلَمُ. وَهٰذِهِ أَحْكَامُ لِلذَاتِ عِنْدَنَا وَٱلجَهْلُ بِالحُكْمِ أَقْرَبُ مِنَ ٱلجَهْلِ بِالذَاتِ، إِذلاتُعْرَفُ حَقِيقَةُ نِسْبَةِ هٰذَاٱلحُكْمِ لِهٰذِهِ الذَاتِ ٱلمَحْكُومِ عَلَيْهَا بِهِ حَتَّىٰ تُعْرَفَ هِيَ فِي نَفْسِهَا ولامَعْرِفَةَ بِهَا فَلامَعْرِفَةَ بِنِسْبَةِ ٱلأَحْكامِ لَهَا فَكَانُو لايُشَبِّهُونَ وَلايَعيبونَ حُكْمَ تَنْزِيهٍ بِعَيْنِهِ بَلْ يُسَلِّمُونَ عِلْمَ ذٰلِكَ لِمَنْ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ وهُوَاللهُ تَعالى

وَقَدْ رُوِيَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الاسْتِواءِ عَلَى ٱلعَرْشِ فَقَالَ ٱلاسْتِواءُ مَعْلُومٌ، وَٱلكَيفِيَّةُ مَجْهُولَةٌ، وَٱلايمانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، فَنَحْنُ و مَنْ جَرىٰ عَلَى طَرِيقَتِنَا مِنْ أَهْلِ ٱلعِلْمِ الذَوْقِي ٱلمَشْهودِي، فَلايَسْلُكُ هٰذَا ٱلمَسْلَكَ البَتَّةَ. فَإِنَّ الذاتَ تَشْهَدُ

١٨ ــ هكذا في الاصل، لعلّه المتعوذة والله أعلم.

وَلاتَنقَالُ ولاتَزالُ الهُوِيَّةُ مُنصَحِبَةً مَعَهَا ولِذلِکَ قَالَ العَارِفُ لاهُوَ إلاّهُوَ فَأثبَتَ الهُوِيَّةَ بِنَفسِهَا وَلٰكِن سَلَكنَا مَسلَكاً آخَرَ تَحتَمِلُهُ الألُوهِيَّةُ لاَالذَّاتُ وتُعطِيهِ حَقِيقَةَ هذَا الحُكمِ فَهٰذِهِ الأحكَامُ كُلُّهَا لَهَا وهِيَ صَحِيحَةٌ فِي نَفسِهَا وهٰكَذَايَقَعُ الشُّهُودُ فيهَا لِمَن شَاهَدَ فَستَصِلُ وتَرَى.

وَقَدصَحَّ فيما أخرَجَهُ مُسلِمٌ في صَحِيحِهِ مِن تَحَوُّلِ الألُوهِيَّةِ وتَبَدُّلِهَا في صورَةِ الاعتِقَادَاتِ وَالمَعَارِفِ وفيهَا اعتِقَادُ المُشَبِّهَةِ وغَيرِهِم ولابُدَّ مِن قَرارِ كُلِّ طَائِفَةٍ فِي تِلکَ الدرَايَةِ فَلابُدَّ مِن تَجَلِّيهَا فِي صُوَرِ اعتِقَادَاتِهِم وذَلِکَ رَاجِعٌ إلىَ المُدرَکِ لاَإلىَ المُدرِکِ، فَإنَ الحَقَائِقَ لاتَتَبَدَّلُ، ولِهَذَا نَقصُ لِمَن خَرَجَ عَن طَرِيقَتِنَا فِي أيّ حَضرَةٍ تَقَعُ مُشَاهَدَةُ الألُوهِيَّةِ وَلِهَذَا سُمِيَ عالَمُ التَمَثُّلِ والتَبَدُّلِ بَرزَخاً لكَونِه وَسَطاً بَينَ حَقَائِقَ جِسمَانِيَّةٍ وحَقَائِقَ غيرِ جِسمَانِيَّةٍ فَتُعطَى ذاتَ هٰذِهِ الحَضرَةِ المُتَوَسِّطَةِ. هٰذِهِ التَجَلِّيَاتُ تُربَطُ بِهَا المَعَاني بِالصُوَرِ رَبطاً مُحقَّقاً لايَنفَکُّ.

وَقَد أشارَ إلىَ هذَا المَقامِ بَعضُ العَارِفينَ فِي حِكَايَةٍ أذكُرُها بِأسنَادٍ مُتَّصِلٍ إلىَ السَرِيَ. قال الجُنَيدُ: قالَ السَرِيُّ سَمِعتُ غُلِيمَ الأسوَدَ يَقولُ «مَن أقبَلَ عَلَى الأشيَاءِ وَهُوَ يَرَاهَا هَرَبَت عَنهُ وَمَن تَرَکَها أتَتهُ.» قُلتُ لَهُ كَيفَ ذِلکَ يا سَرِيُّ؟ قالَ كَانَ يَذكُرُ أنَّهُ كَانَ يَكسِبُ وَيَجتَهِدُ فَلايَقومُ بِكفايَةِ مَعيشَتِه. قال فَقرَأتُ هٰذِهِ الآيَةَ (قُل أرَأيتُم إن أخَذَاللهِ سَمعَكُم وَأبصارَكُم وَخَتَمَ عَلَى قُلوبِكُم)[١٩] فَتَرَكتُ الكَسبَ مُتَوَكِلاً عَلَى اللهِ بَالكِفَايَةِ فَلَوضَرَبتُ بِيَدي إلىٰ هٰذِهِ الأسطُوانَةِ لَصارَت ذَهباً وَضَرَبَ يَدَهُ عَلَى الأسطُوانَةِ فَإذاً هِيَ تَلوحُ ذَهَباً.

ثُمَّ قالَ يا سَرِيُّ هٰذِهِ الأعيانُ لاتَنقَلِبُ وَلٰكِنَّکَ هٰكَذَا تَرَاهُ لِحَقيقَتِکَ بِرَبِّکَ. فَانظُر فِي قَولِه هٰكَذَا تَراهُ يَعنِي الحَقَّ وَهٰكَذَا تَراهُ يَعنِي المَرئِيَّ. أيِ الرُؤيَةُ عائِدَةٌ عَلَى الرائِيَ يعني الصورَةَ المشهورَةَ للرائي ومِن هُنا أيضاً زَلَّت أقدامُ طائِفَةٍ عَن مَجرَى التَحقيق فقالَت مائَمَّ إلاَمَاتَرىٰ فَجَعَلَتِ العالَمَ هُوَاللهُ وَاللهَ نَفسَ العالَم لَيسَ أمرٌ آخَرُ وسَبَبُهُ هذَا المَشهَدُ لَكَونِهِم مَاتَحَقَّقُوا بِهِ تَحَقُّقَ أهلِه. فَلَو تَحَقَّقُوا بِه مَاقَالُو بِذلِکَ وَأثبَتُواكُلَّ حَقٍّ فِي مَوطِنِه عِلماً وَكَشفاً. فَاترُکَ تَأويلَ الأخبارِ الوَارِدَةِ بِالتَشبيهِ لِمَن وَصَفَ بِهَا نَفسَهُ إذَا لَم تَكُن مِن أهلِ هٰذَا الكَشفِ وَالتَحقيقِ وَلاتَحمِلهُ عَلَيکَ أصلاً فَإنَّکَ تُبطِلُ أصلَکَ حَيثُ تَعتَقِدُ نَفيَ التَشبيهِ وَمازِلتَ مِنهُ. وَلٰكِن تَرَكتَ التشبيهَ بِالمَخلوقِ المُرَكَّبِ وأثبَتَّهُ بِالمَخلوقِ المَعقُولِ وَأنَّى

١٩ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٦)، اسم السورة الأنعام)، رقم الآية/ ٤٦

لِلْمُمْكِنِ أنْ يَجْتَمِعَ مَعَ ٱلواجِبِ بِالذّاتِ في حُكْمٍ أبَداً؟!

مسئلة ــ ١٧ ــ المُدْرِكُ وَٱلمُدْرَكُ كِلاهُمَا عَلَى ضَرْبَيْنِ: مُدْرِكٌ بِعِلْمٍ وَلَهُ قُوَّةُ التَخَيُّلِ فَتُمْسِكُ صُوَرَ المرئيّاتِ ومُدْرِكٌ بِعِلْمٍ فَقَط ولَيْسَ لَهُ قُوَّةُ التَخَيُّلِ إذليسَ جِسْماً وَلافي جِسْمٍ، والمُدْرَكُ علىٰ ضَرْبَيْنِ: مُدْرَكٌ مقيَّدٌ بِصورَةٍ فَهٰذا يَتَخَيَّلُهُ مَنْ لَهُ قُوَّةُ التَخَيُّلِ ويَعلَمُهُ مَنْ لَيْسَ لَهُ قُوَّةُ التَخَيُّلِ فَلا تَقومُ بِه مِنْهُ صورَةٌ لإنَّ حقيقَتَهُ تَأبى ذٰلِكَ، ومُدْرَكٌ لايُمْكِنُ أنْ يُتَخَيَّلَ لأنَّهُ لاصُورَةَ لَهُ ولكِنْ يُعْلَمُ فَقَط وكُلٌّ مَفطورٌ عَلَى ٱلعِلْمِ الَّذي تُعْطي حَقيقَتُهُ كَسْبَ ٱلعُلُومِ. فَهُمْ عَلَى ضَرْبَيْنِ: ضَرْبٌ ظَهَرَتْ حَياتُهُ لِلْحِسِّ بِالعَادَةِ فَيَتَخَيَّلُ وَلايَكْتَسِبُ عِلماً مِنْ طَريقِ فِكْرٍ وضَرْبٌ بُطِنَتْ حَياتُهُ عَنِ الحِسِّ بِالعَادَةِ فَلا يَتَخَيَّلُ أَلْبَتَّةَ. وَمافِي الْوُجودِ سِوىٰ ما ذَكَرْناهُ، فَالوجودُ كُلُّهُ حَيٌّ ناطِقٌ بِتَعْظيمِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ لكِنْ يَخْتَلِفُ نُطْقُهُمْ بِاخْتِلافِ حَقائِقِهِمْ ـ قالَ تَعالىٰ:

(تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰواتُ السَّبْعُ وَٱلأرْضُ ومَنْ فيهِنَّ) [٢٠]

فَقَوْلُهُ ومَنْ فيهِنَّ، ردٌّ عَلىٰ مَنْ يقولُ بِحَذْفِ ٱلمُضافِ وإقامَةِ المُضافِ إلَيْهِ مَقامَهُ كَأنَّهُ يقولُ، أهْلُ السَّمٰواتِ السَّبْعِ، و أهْلُ ٱلأرْضِ. فَنفَى هٰذَا ٱلاحتِمالَ بِقَوْلِه، ومَنْ فيهِنَّ، إذْ قَدْ وَرَدَ مِثْلُ ذٰلِكَ فِي قَوْلِه (وَاسْأَلِ ٱلقَرْيَةَ الَّتي كُنّا فيها وَٱلعيرَ) [٢١] وليسَ هذا كذلِكَ وقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلامُ فِي أُحُدٍ، «هٰذا جَبَلٌ يُحِبُّنَا ونُحِبُّهُ» وقولُهُ يَشْهَدُ للمُؤَذِّنِ مَدىٰ صَوْتِه مِنْ رَطْبٍ و يابِسٍ، وقولُهُ «ما مِنْ دابَّةٍ إلاّ وهِيَ مُصيخَةٌ يَوْمَ ٱلجُمُعَةِ شَفَقًا مِنَ السّاعَةِ، هٰذِهِ أُمُورٌ كُلُّها تَقْتَضِي العِلْمَ وَهوَ مَشْرُوطٌ بِالحَياةِ لكِنْ كَما قُلْنا بِمَا ظَهَرَ مِنها لِلْحِسِّ ومالَمْ يَظْهَرْ بِالْعادَةِ ظَهَرَ بِخَرْقِ ٱلعادَةِ لِلنَّبِيِّ وَٱلوَلِيِّ. فالكُلُّ حَيٌّ ناطِقٌ بِتَسْبيحِ اللهِ وَحَمْدِه لكِنْ لايَفْقَهُونَ أيْ لايَعْلَمُونَ تَسبيحَهُمْ أنَّهُ كانَ حَليمًا بِإمْهَالِ مَنْ تَأوَّلَ هٰذَا القَوْلَ وصَرَفَهُ إلَى غَيْرِ وَجْهِهِ ولَمْ يَأْخُذْهُ بِه غَفُورًا بِسَتْرِه نُطْقَ هٰذِهِ ٱلأصْنافِ عَنِ ٱلإدْراكِ السَّمْعِيِّ.

مسئلة ــ ١٨ ــ ألْعِلْمُ لَيسَ تَصَوُّرَ ٱلمَعْلُومِ وَلاهُوَ ٱلمَعْنَى الَّذي يَتَصَوَّرُ ٱلمَعْلومَ فَإنَّ ماكُلُّ مَعْلومٍ يُتَصَوَّرُ ولاكُلُّ عالِمٍ مُتَصَوِّرٌ فَإنَّ العالِمَ إذا تَصَوَّرَ الأشْياءَ الَّتي مِنْ حَقيقَتِهَا أنْ

٢٠ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (الأسرىٰ)، رقم الآية (٤٤)

٢١ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورة (يوسف)، رقم الآية (٨٢)

تُتَصَوَّرَ فَلَيسَ يَتَصَوَّرُهَا مِنْ كَوْنِه عالِماً فَقَط، بَلْ مِنْ كَوْنِه مُتَخَيِّلاً وهي قُوَّةُ التَّصَوُّرِ فَمَنْ لَيْسَتْ لَهُ هذِهِ القُوَّةُ لايَتَصَوَّرُ مايُمْكِنُ أنْ يُتَصَوَّرَ، لكنْ يُدْرِكُ وَلاكُلُّ مَعْلومٍ يُتَصَوَّرُ فَإنَّهُ لَيْسَ مِنْ حَقيقَتِه أنْ تُقْبَلَ الصورَةُ فَلايُتَصَوَّرُ. ولٰكِنْ يُعْلَمُ فَالعِلْمُ ليسَ التَّصَوُّرَ عَلَىٰ هٰذا، وهُوَ الصَحيحُ.

مسئلة ـــ ۱۹ ـــ ليسَ لِمَخلوقٍ قُدْرَةٌ عِندَنا و عندَالمُحَقِّقينَ مِنّا إذْلا فاعِلَ إلاَّ اللهُ تَعالىٰ خالِقُ الأفْعالِ الظاهِرَةِ فِي العَيْنِ عَلَى أيْدِي الخَلْقِ وَغَيْرِها و ذٰلِكَ أنَّهُ مَااسْتَدَلَّنا عَلَى أنَّ كَوْنَ البارِيء قادِراً إلاَّ بِوجُودِ الأثَرِ عن هَذَا الحُكْمِ ولم نَجِدْأثَراً لِمَخلوقٍ عَقْلاً فَمِنْ أيْنَ تَثبُتُ القُدْرَةُ الحادِثَةُ مَعَ انْتِفاءِ الأثَرِ حَقيقَةً.

مسئلة ـــ ۲۰ ـــ لاحاجَةَ لَنا فِي إقامَةِ الدَليلِ عَلَى إثْباتِ الوَحْدانِيَّةِ. فَإنَّ المُشاهَدَةَ تَمْنَعُ مِنَ الجِدالِ فِي اللهِ وفي وَحْدانِيَّتِه، ولٰكِنْ قديُقالُ لِلمُشْرِكِ نحنُ وإيّاكَ مُجْمِعُونَ عَلَى واحِدٍ وأنْتَ زِدْتَ عَلَيْهِ فَمَا الدليلُ عَلَى إثْباتِ الزائِدِ، فَهُوَ يَتَكَلَّفُ طَلَبَ الدَليلِ، لانَحْنُ.

مسئلة ـــ ۲۱ ـــ كَوْنُ البارِيء حَيّاً عالِماً قادِراً إلىٰ غَيْرِ ذٰلِكَ مِنْ أوْصافِ الكَمالِ عِنْدَنا أحْكامٌ لِلذاتِ أُضيفَتْ، وسُلوبٌ صَحيحَةٌ، وُصِفَ بها، لاتَرْجِعُ إلَى أعْيانٍ زائِدَةٍ عَلَى الذّاتِ لِأنَّهُ كامِلُ الذّاتِ، فَمُحالٌ كَمالُه بِالزائِدِ، فَإنَّ فيه نَقْصَ الذاتِ، وَالنَّقْصُ مُحالٌ فَالكَمالُ بِالزّائِدِ مُحالٌ.

مسئلة ـــ ۲۲ ـــ العَيْنُ وإنْ كانَتْ وَاحِدَةَ الذاتِ فَلَهَا تَعَلُّقاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ تَتَنَوَّعُ بِتَنَوُّعِ التَعَلُّقاتِ حُكْمًا فَهِيَ عالِمَةٌ بكذا وقادِرَةٌ لِكَذا ومُرِيدَةٌ لِكَذا وَ هكذا جميعُ مايُنْسَبُ إلَيْها مِنْ أحْكامِ الصِفاتِ.

مسئلة ـــ ۲۳ ـــ الصِفاتُ الذاتِيَّةُ لِلْمَوْصوفينَ هِيَ عَيْنُها فَهِيَ مَقْدُورَةٌ فَإنْ كانَتْ أحْكامًا تابِعَةً لِلموصوفِ لاعَيْنَ الموصوفِ، ولاغيرَ الموصوفِ، ولامَوْجُودَةً ولامَعْدُومَةً لٰكِنْ مَعْلومَةً فَلَيْسَتْ بِمَقْدُورَةٍ، كَالتَحَيُّزِ للجَوْهَرِ وقَبُولِهِ الأعْرَاضَ والتَّأليفَ لِلجِسْمِ وَالطُّولَ وَالعَرْضَ وَالعُمْقَ ومِثْلَ ذٰلِكَ.

مسئلة ـــ ۲٤ ـــ الأعْيانُ مِن حَيْثُ الجَوْهَرِيَّةِ لاتَنْعَدِمُ بَعْدَ وُجُودِها أبَداً، وَالصُوَرُ والأشْكالُ وَالمَقادِيرُ وَالأكْوَانُ وَالألْوَانُ أعْراضٌ فِي عَيْنِ الجَوْهَرِ وهِيَ الَّتي تُخْلَعُ عَلَى

اَلجوْهَر عَلَى الدَّوَامِ فالكَوْنُ مِنْ حَيْثُ اَلجوهَرُ لايَفنىٰ ولايَتَبَدَّلُ ومِنْ حَيْثُ الصورَةُ فكَمَا ذَكَرْنَا. *

مسئلة ــ ٢٥ ــ لَيْسَ اَلعَالَمُ مَعَ اَلبَارِي فِي وُجودِه ولابَيْنَهُمَا بَوْنٌ يُقَدَّرُ بَلْ هُوَ ارْتِبَاطُ مُمْكِنٌ بِواجِبٍ ومَخلوقٌ بخَالِقٍ فهُوَ فِي الدَّرَجَةِ الثانِيَةِ مِنَ اَلوُجودِ والبارِى فِى اَلأُولىٰ ولَيْسَ بَيْنَهُمَا رُتْبَةٌ. مِثَالُهُ: (وَلِلهِ اَلمَثَلُ اَلأَعْلَى)[22] الحَيِّزَيْنِ المُتَجَاوِزيْنِ لِلجَوْهَرَيْنِ لَيْسَ واحِدٌ مِنهُمَا فِي دَرَجَةِ الآخَرِ ولابَيْنَهُمَا حَيِّزٌ فَيُمْكِنُ بِهَذِهِ النِسْبَةِ. يكونُ الارْتِبَاطُ عَلَى التَقْرِيبِ إِذِاَلعِبَارَةُ لاتَسَعُ أَكْثَرَ مِنْ هَذَا فى هَذِهِ المَسْئَلَةِ. وَهَذَا مَذْهَبٌ ثالِثٌ لاَحَ بينَ اَلقُدَمَاء وَاَلأَشَاعِرَةِ فَانْتَفَى القِدَمُ عَنِ اَلعَالَمِ ولايَقُولُ بِهِ القُدَمَاءُ وَانْتَفَى التقديرُ الوَهْمِيُّ الَّذي تُقَدِّرُهُ اَلأَشَاعِرَةُ بينَ اَلحَقِّ وَاَلخَلْقِ ويُثْبِتُ اَلحُدُوثَ وَالافْتِقَارَ. وَثَبَتَ العَدَمُ لِلخَلْقِ فِي وُجودِ اَلبَارِيء.

مسئلة ــ ٢٦ ــ أَلعَرَضُ يَنْعَدِمُ لِنَفْسِه فِي الزَّمَانِ الثاني مِنْ زَمانِ وُجُودِه فَكَانَ الحَقُّ خالِقاً عَلَى الدَّوامِ وصَحَّ اَلافْتِقَارُ مِنَ اَلجَوْهَرِ عَلَى الدَّوَامِ لَوبَقِيَ اَلعَرَضُ لاَرْتَفَعَ هَذَانِ اَلحُكْمَانِ، وَارْتِفَاعُهُما مُحالٌ، فَبَقَاءُ اَلعَرَضِ زَمانَيْنِ مُحَالٌ، وهذا مِنْ بابِ اَلحَقِيقَةِ اَلكَشْفِيَّةِ، وَالسِيَاقُ النَظَرِيُّ أَنَّ اَلفَاعِلَ لايَفعَلُ اَلعَدَمَ وَالضِدُّ لايَعْدِمُهُ، لِأَنَّهُ لايَجْتَمِعُ مَعَهُ، ولِأَنَّ الضِدَّ مَعْدُومٌ، وانْعِدامُ الشَرْطِ لايَعْدِمُهُ، لأَنَّ اَلكَلاَمَ فيهِ كَالْكَلاَمِ فى العَرَضِ الَّذى انْعَدَمَ، فَلِهَذَا قُلْنَا يَنْعَدِمُ لِنَفْسِه ويَستَحيلُ بَقَاؤُهُ.

مسئلة ــ ٢٧ ــ الحَقُّ تَعالىٰ يُشْهَدُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ ويُرَىٰ، إلاَّمِنْ وَجْهِ اَلفِعْلِ لِرَفْعِ اَلمُنَاسَبَةِ لِأَنَّهُ خاصٌ بِالذَّاتِ لَيْسَ فِينَامِنْهُ شَيْءٌ بِخِلافِ اَلعِلْمِ وَاَلإِرادَةِ و غيرِ ذلک مِنَ اَلأَسْمَاءِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ اَلمُشاهَدَةِ مِنْ حَيْثُ نَحْنُ لامِنْ حَيْثُ هُوَ.

مسئلة ــ ٢٨ــ لايَتَمَكَّنُ عِنْدَنَامَعْرِفَةُ حَالٍ مِنَ اَلأَحْوالِ مَاتَقْتَضِيه ذَاتٌ مَا إلاَّبَعْدَ مَعْرِفَةِ تِلْكَ الذَّاتِ، حتّىٰ تُعْرَفَ كيفَ يُنْسَبُ إِلَيْهَا ذٰلِكَ اَلحُكْمُ، وَذَاتُ اَلحَقِّ تَعالىٰ لاتُعلَمُ عِنْدَنا، فَالأَحْكَامُ الَّتى تُنْسَبُ إِلَيْهَا لايُعْلَمُ وَجْهُ النِسْبَةِ إِلَيْهَا أَيْضاً: كَالمَعِيَّةِ وَالاستِوَاءِ وَالنُزُولِ وَالضِحْكِ والتَبَشْبُشِ وَاَليَدِ وَاَلعَيْنِ وكُلِّ مَاحَكَمَ عَلَى نَفْسِه بِه، وَعَلىٰ هَذَااَلمِنْوالِ

* بهامش صف ــ ولهذا لاتزالُ فقيرةً على الدوام والباريُ خالقٌ على الدوام ــ خ

٢٢ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٦) اسم السورة (النّحل) رقم الآية. ٦٠.

حَقِيقَةُ ٱلإِنْسَانِ ومَايُنْسَبُ إِلَيْها وَلِهٰذَا قالَ عليهِ السَّلامُ: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ.»، وَالنَّفسُ بَحْرٌ لاساحِلَ لَهُ فَأَحَالَنافي ٱلمعرِفَةِ عَلَيْنَا فَلَمَّا دَخَلْنَابحرَ مَعرِفَتِنا بِناغَرِقْنَا ومابَرِحْنا نُقاسي أَمْوَاجَ ثَبَجَةِ فِكْرَةٍ وَكَشْفاً إِلى انْ عَرَفْنا أَنَّ مَعرِفَتَنَا بِنَابحرٌ لاساحِلَ لَهُ، نَنْتَهي إِلَيْه، فَنَنْتَقِلُ إِلىَ مَعْرِفة الرُّبوبيَّة فَيَئِسْنَا، فَفينا نَتَكَلَّمُ، وعَلَيْنَا نحومُ، ومايَبْدُو لَنَاسِوَانَا فَنَحْنُ حِجابُ العِزَةِ ٱلأَحْمَى عَلَى الربِّ، يَجِلُّ وَيَتعالىٰ أَنْ يُدرِكَهُ خَلْقُهُ عَلَى كُنْهِ مايُدْرِكُ نَفْسَهُ بَلِ ٱلخَلْقُ قاصِرٌ عَنْ إِدْراكِ نَفْسِه، فكَيْفَ لَهُ بِالظَّفَرِ بِإِدْراكِ مُنْشِئه مِنْ حَيْثُ هُوَمُنشِئٌ لَهُ، فأَحْرىٰ مِنْ حَيْثُ ذاته تَعالَى و تَقَدَّسَ عُلُوّاً كَبيراً لايَعْرِفُهُ عَلَى حَقِّهِ عارِفٌ وَلاَيَصِفُهُ واصِفٌ.

مسئلة ــ ٢٩ ــ دَلَّ الدَليلُ ٱلواضِحُ عَلَى إثباتِ إِلٰهٍ وَاحِدٍ، وَنَفْيِ إِلٰهَيْنِ، لم يَدُلَّ دليلٌ قَطُّ عَلَى نَفْيِ قَديمَيْنِ فَصاعِداً، وَلاَعَلَى إثْبَاتِ ذٰلِكَ، بَلِ الجَوازُ، إلاّ أَنْ يَرِدُ السَمْعُ بِإثباتِ ذٰلِكَ أَوْبِنَفْيِه فَلاَ إِلَهَ إلاّ إِلٰهُواحِدٌ «سُبْحانَهُ وتَعالىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ.»[٢٣]

مسئلة ــ ٣٠ ــ لِلْقِدَمِ ٱلمَنسُوبِ إِلىَ البارِيء سَلْبُ ٱلأَوْلِيَّةِ الّتى ثُبُوتُها عَنْ عَدَمٍ لاَٱلأَوَلِيَّةِ ٱلوُجودِيَّةِ الّتي سَمَّىٰ بِهَا نَفسَه في قَوْلِه «هُوَٱلأَوَّلُ.»[٢٤]

مسئلة ــ ٣١ ــ البَقاءُ إستِمرارُ ٱلوُجُودِ لاغَيْرَ لاعينَ صِفَةٍ فَيَبْقَى فَيَحْتَاجُ إِلَى بَقاءٍ وَالّذي يَبْقىٰ به البقاءُ به يَبْقَى الباقِي المَنعُوتُ بِكَوْنِه بَاقِياً وهُوَمَاذكَرْنَاهُ فَإِنْ كانَ الباقي مِمَّنْ يتقيَّدُ بِالزَّمانِ فَاستِمرارُ وُجودِه بِمُرورِ ٱلأَزْمَانِ عَلَيْهِ وإنْ كانَ الباقي مِمَّنْ لايَتَقَيَّدُ، فَاستِمْرارُ وُجُودِه لاغَيْرُ.

مسئلة ــ ٣٢ ــ الكَلاَمُ عَلىٰ حَسَبِ مَنْ يُنْسَبُ إِلَيْهِ فَلَيْسَ ثَمَّ حَدٌّ يَجْمَعُهُ، فَمَعْرِفَةُ نِسْبَتِه إِلىَ البارِي مَوْقُوفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ ذَاتِهِ كَمَاقَدْقَرَّرْنَاهُ وَكَذٰلِكَ سَائِرُ مَانُعِتَ به وسُمِّيَ.

مسئلة ــ ٣٣ ــ وَحْدَانِيَّةُ ٱلكَلاَمِ حَقِيقَةٌ والتَجلّي مِنْ كَونِه مُتَكَلِّماً واحِدٌ وَٱلمُتَجَلّي إِلَيهِ مُخْتَلِفٌ مُتَنوِّعٌ مُقَيَّدٌ بِالوَقْتِ وَٱلمَكانِ وقديَتَقَيَّدُ بِالاٰلَةِ فَينقَسِمُ إِلَى ٱلأَوامِرِ والنَّواهي وَٱلاخْبَاراتِ وغَيْرِدلكَ مِنْ أَقْسَامِ ٱلكَلامِ ٱللَّفظِيِّ ٱلمَوْقُوفِ عَلَى الصِيَغِ وَٱلعِبَارَاتِ.

مسئلة ــ ٣٤ ــ الأَسْمَاءُ لِلذَّاتِ أَحْكَامٌ يُرْجَعُ إِلَيْهِ مِنَ ٱلمُحْدَثَاتِ ماعُلِمَ مِنْهَا

٢٣ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٠)، اسم السورة (يونس ــ رقم الاية ١٨) و (النّحل ـ رقم الاية ١)

٢٤ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٥٧)، اسم السورة (الحديد)، رقم الاية (٣)

وَمالايُعْلَمُهماأيَصحُّ أنْ يُعْلَمَ فَثَمَّ اسمٌ يَدُلُّ عَلَى عَيْنِ الذاتِ لايقَاعِ التّميزِ لِلسَّامِعِ فِـى ٱلعِبارةِ يُسَمّى مُرْتَجلاً أوْجَامِداً وهَذَاالاسْمُ لَوْلانَحْنُ مااُطْلِقَ عليه وثَمَّ إسْمٌ يُعقَلُ منهُ مَعْنىً زائدٌ عَلَى عَيْنِ الذّاتِ وهَلْ يَدُلُّ عَلَى الذّاتِ أمْ لا؟ فـيه تَـوَقُّفٌ بِـالنَّظرِ إلىَ ٱلعَقْـلِ وإنْ دَلَّ عَلَى عَيْنِ الذاتِ، فَهَلْ هُوَعَيْنُ الذّاتِ ٱلمَقولُ عَلَيْها هَذَا ٱلاسْمُ أمْ ذَاتٌ زائدَةٌ؟ فَذَهَبَتْ طَـائفَةٌ إلىَ أنّـهُ عَيْنُ الذّاتِ وهُمُ ٱلقُدَمَاءُ وذَهَبَتْ طـائفَةٌ إلىٰ ذاتٍ زائـدَةٍ وهُمُ ٱلأشاعِرَةُ كَـقَوْلِنَا عالِمٌ قـادِرٌ، و مُرِيدٌ حَيٌّ وسَمِيعٌ وبَصِيرٌ و غيرُ ذٰلِكَ.

وَثَمَّ اسْمٌ تُعْقَل مِنهُ إضَافَةٌ لاغَيْرَ، كَالأوّلِ وَٱلآخِرِ والظّاهِرِ وَٱلبَاطِنِ. وثَـمَّ اسْمٌ يُـعْقَلُ مِنهُ سَلْبُ مَالا يَلِيقُ بالمُسَمّى كالقَديمِ والقُدُّوسِ، وَمَعَ هٰذا كُلِّه فَـمِنّا تَـعَلُّقُهَا، لا مِـنْهُ، فَـهِيَ أسْمَاءُ حَمْلٍ لاٰ أسْماءُ تَحقُّقٍ.

مسْئلة ــ ٣٥ ــ الاسْمُ قَدْ يَرِدُ ويُرَادُ بِهِ ٱلمُسَمّىٰ، ويَـرِدُ ويُـرادُ بِـهِ اللّفْـظُ الدالُّ على المُسَمّىٰ. فَالخِلافُ فِي هٰذِهِ ٱلمَسْئلَةِ لَفظِيٌّ لاغَيْرَ. لَيْسَ بِأيْدِينَا عَلَى الْحَقِيقَةِ مِنَ الحَقّ تَـعالىٰ إلاّ أسْمَاؤُهُ، ولا نَعْقِلُ مِنهُ غَيْرَهَا، وبِهٰذِهِ النِسْبَةِ نُسَمّيهِ مَعْرُوفًا ومَعْلُومًا، ونُسَمّي أنفُسَنَا عُلَماءَ وعَارِفِينَ، ولِهَذَا لايَقَعُ التَسْبيحُ والتَقْـديسُ إلاّ عَلَى الاسْمِ، فَـقالَ تَـعالى: (سَبّحِ اِسْمَ رَبّكَ الأعْلى)[٢٥] (تبارَكَ اسْمُ رَبّكَ)[٢٦]. فَحَقّقْ هَذَا ٱلفَصْلَ أيُّها الناظِرُ.

مسْئلة ــ ٣٦ ــ الْحَمْدُ هوَ الثّنَاءُ عَلَى اللهِ بِـمَا هُوَ أهْلُهُ، وَالشُكْرُ الثّناءُ عَلَى اللهِ بِـمَا يَكُونُ مِنهُ مِنَ النِعَمِ، ولاٰ يَكُونُ الثّنَاءُ أبداً عَلَى اللهِ إلاّ مُقَيّداً؛ إمّا بِالنُطق وإمّا بالْمَعْنَى ٱلبَاعِثِ عَلَى الْحَمْدِ، وقد يَرِدُ فِي النُّطْقِ مُطْلَقاً ومُقَيّداً مِثْلَ قَوْله تَـعالىٰ فِـى الْمُطْلَق اللّفْـظِيّ: (قُــلِ الْحَمْدُلِلهِ)[٢٧] (١)، وأمّا الْمُقَيّدُ فَتَارَةً يُقيّدُهُ بِصِفَـةِ تَـنْزِيهٍ، كَـقَوْله تَـعالىٰ: (اَلْحَمْدُلِلهِ الّذي لَمْ يَتّخِذْ وَلَداً) (٢)،[٢٨] وتارَةً يُقَيّدُهُ بِصِفَةِ فِعْلٍ، كَـقَوْله تَـعالى (الحَمْدُلِلهِ الّذي أنْـزَلَ عَلىٰ عَبْدِهِ ٱلكِتٰابَ) (٣)[٢٩] وقَوْلُهُ (الْحَمْدُلِلهِ الّذي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالأرْضَ) (٤)[٣٠] وَمَا خَرَجَ حَمْدٌ مِـنْ

٢٥ ــ القرآن الكريم، اسم السورة (ألأعلى)، رقم السورة (٨٧)، رقم الآية (١)

٢٦ ــ القرآن الكريم، اسم السورة (الرّحمن)، رقم السورة (٥٥)، رقم الآية (٧٨)

٢٧ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (بنىاسرائيل)، آية (١١١)

٢٨ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (بنىاسرائيل)، آية (١١١)

٢٩ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٨)، اسم السورة (الكهف)، آية (١)

٣٠ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٦)، اسم السورة (الأنعام)، آية (١)

مَحامِيدِ الكُتُبِ ٱلمُنْزَلَةِ مِنْ عِنْدِه عَنْ هَذَا التَقْسِيمِ.

مسئلة ـ ٣٧ ـ خَلَقَ اللهُ الخَلْقَ لِيُكْمِلَ مراتِبَ الوجود، ولِيُكْمِلَ المَعْرِفَةَ فِى الوُجودِ. أىْ لِيُكْمِلَ وُجودَ تَقاسِيمِ المَعْرِفَةِ. فَخَلَقَ الخَلْقَ لِيَعْرِفُوهُ، إذْ كانَ كَنْزاً لايُعْرَفُ، كَمَا وَرَدَ فِي بَعْضِ ٱلأَخْبارِ ٱلمَشْهُورَةِ لالِيَكْمُلَ هُوَ سُبْحَانَهُ فِي ذاتِه، تَعالَى اللهُ عَنْ ذٰلِكَ. فَكَانَ يَعْرِفُ نَفْسَهُ بِنَفْسِه، فَبَقِىَ مِنْ مَرَاتِبِ ٱلمَعْرِفَةِ أنْ يَعْرِفَهُ ٱلكَوْنُ، فَتَكْمُلُ ٱلمَعْرِفَةُ. فَأَوْجَدَ ٱلخَلْقَ، وأمَرَهُمْ بِالعِلْمِ بِه، وكَذٰلِكَ ٱلوُجُودُ يَنْقَسِمُ إِلَى قَدِيمٍ ومُحْدَثٍ فَلَوْ لَمْ يَخْلُقِ الكَوْنَ ما كَمُلَتْ مراتِبُ ٱلوُجُودِ. فَافْهَمْ.

مسئلة ـ ٣٨ ـ اسمُ البُخْلِ عَلَى اللهِ مُحالٌ، فَلَوادَّخَرَ شَيْئاً مِنَ ٱلمُمْكِناتِ لَمْ يَكُنْ اسْمُ الجُودِ عَلَيْه فيما أعْطى بأَوْلَى مِنْ اسْمِ البُخْلِ عَلَيهِ فيما أمْسَكَ. فليس فِى الإمْكانِ أبْدَعُ مِنْ هَذَا ٱلعَالَمِ مِنْ حَيْثُ حَصْرِ ٱلأَجْناسِ، فليسَ فِى ٱلإمْكَانِ جِنسٌ زَائدٌ، ومِنْ حَيْثُ أنَّهُ نَصَبَ ٱلعَالَمَ دَليلاً عَلَى ٱلعِلْمِ فَلابُدَّ أنْ يَكونَ الدليلُ كامِلَ ٱلأَرْكانِ فَما أبْقَى شَيْئاً إلاَّ ٱلأَمْثالَ فَالمَثَلُ عَيْنُ ٱلمِثْلِ فِي حَقيقَتِه.

مسئلة ـ ٣٩ ـ لَيْسَ ثَمَّ أعْلَىٰ مِنَ ٱلكَشْفِ ولا أدْنىٰ مِنَ ٱلحِجابِ، فَالكَشْفُ غايَةُ ٱلمَطالِبِ وهُوَ الرُؤْيَةُ، وَٱلحِجابُ أعْظَمُ الحِرْمانِ وهو عَدَمُ الرُؤْيَةِ، وَقَدْ ظَهَرَ ٱلحُكْمانِ فِى العالَمِ فَلَيْسَ فِى ٱلإمْكانِ أبْدَعُ مِنْ هَذَا ٱلعَالَمِ يَحْصُرُهُ بَيْنَ التَجَلّي وَٱلحِجابِ.

مسئلة ـ ٤٠ ـ الأفْرادُ فِي هَذِهِ ٱلأُمَّةِ هُمُ ٱلخَارِجُونَ عَنْ دَائِرَةِ ٱلقُطْبِ، وهُمُ الَّذِينَ «عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِمْ، وَيَتْلُوهُمْ شاهِدٌ منهم»[٣١] وهُمْ فِي هَذِهِ ٱلأُمَّةِ بِمَنْزِلَةِ ٱلأَنْبِياءِ فِى ٱلأُمَمِ ٱلخَالِيَةِ الَّذِينَ كانُوا عَلَى شَرِيعَةٍ مِنْ رَبِّهِمْ فِى أنْفُسِهِمْ، لَيْسُوا بِرُسُلٍ ولا مُتَّبِعِينَ إلاّ لِما يُوحِي الحَقُّ إلَيْهِمْ سُبْحَانَهُ وتَعالى، وَيَنْظُرُ إلَيْهِمُ الاسمُ ٱلفَرْدُ، وَبِانفِرادِه عَنِ ٱلأَسْماءِ، والقُطْبِ مِنَ ٱلأَفْرادِ، ولَهُ مَزِيَّةُ التَقَدُّمِ بِالنَّظَرِ فِى ٱلعَالَمِ بِخِلافِ سائِرِ ٱلأَفْرادِ، وأُخْبِرْتُ عن عبدالقادر الجيلِيِّ بِبَغْدادَ أنَّهُ قالَ فِى الشَيخِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الطَسُونَجِيِّ، (وَطَسُونَجُ قَرْيَةٌ عَلَى جَانِبِ الدجْلَةِ مُحاذَاةَ النُعْمانِيَةِ مِنَ ٱلجانِبِ الشَرْقِيِّ) أنَّهُ مِنَ ٱلأَفْرادِ وَهُمْ أعْيانُ ٱلأَوْلِياءِ.

مسئلة ـ ٤١ ـ ٱلمُخْتارُ هُوَ الَّذي يَفْعَلُ أمْراً ما، إنْشاءَ، وَيَتْرُكُهُ إنْشاءَ، وسَبْقُ ٱلعِلْمِ بِالفِعْلِ أوْ بِالتَرْكِ تَخَيُّلٍ وُقوعَ مَالَمْ يَسْبِقْ بِهِ ٱلعِلْمُ فَالاخْتِيارُ مُحالٌ وَٱلمُضْطَرُّ هُوَ ٱلمَجْبُورُ

٣١ ـ القرآن الكريم، رقم السورة (١١) اسم السورة (هود) رقم الآية /١٧

عَلَى ٱلأَمْرِ وَلاَ جَبْرَ، فَلاَ اضْطِرَارَ، ولا اختيارَ، فَحَقِّقْ أَيُّـهَا النَّاظِرُ هٰذِهِ ٱلْمَسْئَلَةَ تَـنْتَفِعْ بِـهَا إِنْ شَاءَ اللهُ.

مسئلة ــ ۴۲ ــ الاخْتِرَاعُ حُصُولُ ٱلْمُخْتَرَعِ فِى النَّفسِ أَوَّلاً، ثُمَّ بِالْفِعْلِ، وَلَمْ يَحْصُلْ فِى النَّفْسِ شَيْءٌ لَم يَكُنْ فيها، فَـلاَ اخْتِرَاعَ لكِنْ عَدَمُ المِثْلِ فِـى ظُهـورِ ٱلْعَيْنِ ابْـتِدَاءً سَمَّاهُ اخْتِرَاعًا وَلَيْسَ عَلَى حَقِيقَةِ الْاخْتِرَاعَ.

مسئلة ــ ۴۳ ــ إِذَا كان ٱلاتّحادُ يُصَيِّرُ الذّاتَيْنِ ذَاتًا وَاحِدَةً فَهُوَ مُـحَالٌ لأَنَّـهُ إِنْ كَـانَ عَيْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَوْجُودًا فى حَالِ الْاتّحادِ فَهُمَا ذَاتَانِ وإِنْ عَدِمَتِ ٱلعَيْنُ ٱلوَاحِدَةُ وَبَقِيَتِ ٱلأُخْرَىٰ فَلَيْسَ لِلْأَوَّلِ حَدٌّ فَإِنْ كانَ الاتّحَادُ بِمَنْزِلَةِ ظُهُورِ ٱلوَاحِـدِ فِي مَـرَاتِبِ ٱلعَـدَدِ فَـيَظْهَرُ ٱلعَدَدُ فَقَدْ يَصِحُّ ٱلاتّحادُ مِنْ هٰذَا الْوَجْـهِ وَيكونُ الدّلِيلُ مُـخَالِفًا لِلْحِسِّ فَـيَكُونُ لَهُ وَجْهُـا كالكِتَابَةِ[۳۲] عَنْ حَرَكَةِ يَدِ ٱلكَاتِبِ حِسًّا وبالدَّليلِ أَنَّ اللهَ خَالِقُها وأَنَّـهَا أَثَـرُ ٱلقُـدْرَةِ ٱلقَـدِيمةِ لاٱلْمُحْدَثَةِ، فَالوُقُوفُ عَلَى هٰذَا ٱلقَدْرِ مِنَ ٱلمَعْرِفَةِ بِـطَرِيقِ ٱلكَشْفِ والشُّهُـودِ لامِـنْ طَـرِيقِ ٱلفِكْرِ يُسَمَّىٰ اتّحادًا.

وَقَدْ يَكُونُ ٱلاتّحادُ عِنْدَنَا عِبَارَةً عَنْ حُصُولِ ٱلعَبْدِ فى مَقامِ ٱلانْفِعَالِ عَنْهُ بِهِمَّتِهِ وَتَوَجُّهِ إِرَادَتِه لاَ بِمُبَاشَرَةٍ ولا مُعَالَجَةٍ، فَبِظُهُورِه بِصِفَةٍ هِيَ لِلْحَقِّ تَعالَىٰ حَقِيقَةٌ تُسَمَّىٰ اتّحادًا لِظُهُـورِ حَقٍّ فِي صُورَةِ عَبْدٍ وَلِظُهُورِ عَبْدٍ فِي صُورَةِ حَقٍّ.

وقد يُطْلَقُ ٱلاتّحَادُ فِي طَرِيقَتِنا لِتَدَاخُـلِ ٱلحَـقِّ فِـى ٱلأَوْصَافِ وَٱلْخَلْقِ فَـوُصِفْنَا بِأَوْصَافِ ٱلكَمَالِ مِنَ ٱلحَيَاةِ وَٱلعِلْمِ وَٱلْقُدْرَةِ وَٱلإِرَادَةِ وَجَمِيعِ ٱلأَسْمَاءِ كُلِّها وهِيَ لَهُ وَوَصَفَ نَفْسَهُ بِأَوْصَافٍ مَا هُوَ لَنَا مِـنَ الصُّورَةِ وٱلعَيْنِ وٱليَدِ والرِّجْـلِ والذِّرَاعِ والضِّحْكِ والنِّسْيَانِ والتَّعَجُّبِ والتَّبَشْبُشِ وأَمْثَالِ ذلِكَ مِمَّا هُوَ لَنَا فَلَمَّا ظَهَرَ تَـداخُلُ هٰذِهِ ٱلأَوْصَاف بَـيْنَنَا وَبَـيْنَهُ سَمَّيْنَا ذلِكَ اتّحادًا لِظُهُورِنَا بِه وظُهُورِه بِنَا فَيَصِحُّ قَوْلُ ٱلقَائِلِ عَنْ هٰذَا:

أَنَا مَنْ أَهْوَىٰ وَمَنْ أَهْوَىٰ أَنَا

مسئلة ــ ۴۴ ــ (ليسَ كَـمِثْلِه شَيْءٌ وهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ)[۳۳] الْمُمَاثَـلَةُ عَقْلِيَّةٌ ولُغَـوِيَّةٌ،

۳۲ ــ در نسخهٔ طبع مطبعهٔ دايرة المعارف عثمانی حيدرآباد دكن (ص ۲۹) س ۱۱ (كالكناية) كتابت شده كه به قرينهٔ صارفه ــ تصحيح گرديد.

۳۳ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (۲)، اسم السورة (الشورى)، رقم‌الآية / (۱۱)

زيدٌ مِثلُ عَمْرٍو فِي ٱلإنسانِيَةِ لاشتراكِهِمَا في صفاتِ النَفْسِ. هٰذِهِ ٱلمُمَاثَلَةُ ٱلعَقْلِيَّةُ، ولَيْسَ عَلَيْهَا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شيْءٌ، إلاّ بِزِيَادَةِ ٱلكَافِ أوْ بِتَخْرِيجٍ بَعِيدٍ عَلَى تَقْدِيرِ فَرْضِ المَثَلِ لا عَلَى وُجُودِه، فَالمُمَاثَلَةُ إذًا فِي الآيَةِ لُغَوِيَّةٌ وَهُوَ الصَحِيحُ زيدٌ كَالأَسَدِ وعَمْرٌو كَالْبَحْرِ أيْ زَيْدٌ مِثْلُ ٱلأَسَدِ شَجَاعَةً وعَمْرٌو مِثْلُ البَحْرِ جُودًا ونَزَاهَةً واتِّسَاعًا، «مَثَلُ نورِه كَمِشْكَوٰةٍ»[٣٤] فَانظُرْ.

مسئلة ـ ٤٥ ـ العُلُومُ ٱلمُكْتَسَبَةُ لَيْسَ إلاّ نِسْبَةَ حُكْمِ ٱلمَحْكُومِ عَلَيْهِ بِنَفْيٍ أوْ إثْبَاتٍ ولَيْسَ شيْءٌ مِنَ ٱلمُفْرَدَاتِ مُكْتَسَبٌ وأعني بِالاكْتِسَابِ مَاحَصَلَ بِالنَظَرِ فَإذا نُسِبَ ٱلاكْتِسَابُ إلَى التَصَوُّرِ الَّذي هُوَ مَعْرِفَةُ المُفْرَدِ فَلَيسَ ذٰلِكَ إلاّ فِي اللَّفْظِ لا مِنْ جِهَةِ المَعْني وَإنّما تَسمَعُ لَفْظًا يَدُلُّ عَلَى مَعْنى، ذٰلِكَ المَعْنى عِنْدَهُ مَعْلُومٌ إمَّا حِسًّا أوْ بَدِيهَةً، لٰكِنْ لايَعْرِفُ أنَّ ذٰلِكَ اللَّفْظَ وُضِعَ لَهُ فَلِهٰذَا يَسْأَلُ عَنْهُ فَيَكْتَسِبُ أنَّ ذٰلِكَ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِذٰلِكَ ٱلمَعْنَى ٱلمَعْلُومِ عِنْدَهُ لَيْسَ إلاّ.

مسئلة ـ ٤٦ ـ المَعْلُومَاتُ مُنْحَصِرَةٌ في حِسٍّ ظَاهِرٍ أوْ بَاطِنٍ أو بَدِيهَةٍ، ومَا يُرَكَّبُ مِنْ ذٰلِكَ، عَقْلاً إنْ كانَ مَعْنًى، وخَيَالاً إنْ كانَ صورةً، ويُسَمَّى ٱلبَاطِنَ، إدْرَاكٌ نَفْسِيٌّ، وهُوَ ٱلعِلْمُ بِالآلامِ وشِبْهِهَا، فَالْخَيَالُ لايُرَكِّبُ أبَدًا إلاّ فِي الصُّوَرِ خاصَّةً، وَالْعَقْلُ يَعْقِلُ مَا رَكَّبَ الْخَيَالُ، ولَيْسَ فِي قُوَّةِ الْخَيَالِ أنْ يُصَوِّرَ بَعْضَ ما يُرَكِّبُهُ ٱلعَقْلُ، وَإنْ وَقَعَتِ الصُّوَرُ فِي ٱلمَعَاني فَلَيْسَ إلاّ عَلَى تَقْدِيرِ أنْ لَوْ كَانَتْ صُوَرًا لَكَانَتْ عَلَى هٰذِهِ الصُّورَةِ، كَالْعِلْمِ فِي صُورَةِ اللَّبَنِ والدينِ فِي صُورةِ القَيْدِ، وسُورَةُ ٱلبَقَرَةِ لَهَا لِسَانٌ وعَيْنَانِ تَشْهَدُ لِقَارِئهَا وَٱلأَعْمَالُ فِي صُورَةِ شَابٍ حَسَنٍ إذَا كانَتْ صَالِحَةً، ولَيْسَ فِي هٰذِهِ المَرْتَبَةِ المَالُ الَّذي لم يأخُذْ مِنْهُ الزَّكٰوةُ حَظَّهَا فَيَكُونُ شُجَاعًا أقْرَعُ لَهُ زَبِيبَتَانِ فَلَوْ كانَ عينَ المَنْعِ كانَ مُلْحَقًا بِهَذا البَابِ بِلا لُطْفٍ لأنَّهُ عَدَمٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَنْعٌ وَإنَّمَا هُوَ عَيْنُ الْمَالِ وَقَدِ اشْتَرَكَ مَعَ الشُجَاعِ فِي ٱلجَوْهَرِ فَهُوَ خَلْعُ صُورَةٍ كَانَ الْجَوْهَرُ حَامِلاً لَهَا ولِبَاسُ صورةِ الشُجَاعِ.

مسئلة ـ ٤٧ ـ النَّظَرُ فِي ٱلأشْيَاءِ مِنْ حَيْثُ ذَوَاتُها مِنْ غيرِ نَظَرٍ إلَى كَمَالٍ أوْ نَقْصٍ او مُلاَئمَةِ طَبْعٍ أوْ مُنَافَرَةٍ أوْ عَرَضٍ أوْ وَضْعٍ لاحَسَنَةٌ ولا قَبِيحَةٌ ولا مَحْمُودَةٌ ولا مَذْمُومَةٌ، فَالْحُسْنُ وَٱلقُبْحُ وَٱلحَمْدُ وَالذَمُّ، أوْ صَافٌ وَضْعِيَّةٌ وَضَعَهَا شَرْعٌ وطَبْعٌ بِحُكْمِ مُلاَئمَتِه أوْ مُنَافَرَتِه وناظِرٌ في كَمَالٍ ونَقْصٍ لاغَيْرَ. ثُمَّ هِيَ بِالنَظَرِ إلَى فَاعِلِهَا مِنْ حيثُ اسْتِنَادُهَا إلَيْهِ

٣٤ ـ القرآن الكريم، رقم السورة (٢٤)، اسم السورة (النّور) رقم الآية ٣٥

حَسَنَةٌ كُلُّهَا أَدَبًا إِلٰهِيًّا فَانظُرْ كَيْفَ تَنْظُرُ فِي هٰذِهِ ٱلمَسْئَلَةِ يَزُولُ[٣٥] عَنْكَ الخِلَافُ المَشْهُورُ فِيهَا وَمِنْ هٰذَا ٱلبَابِ عِنْدَنَا الشَّرِيفُ وَٱلوَضِيعُ.

مسئلة ـ ٤٨ ـ لايَلْزَمُ الراضي بِالقَضَاءِ أَنْ يَرْضَىٰ بِالكُفْرِ وَٱلمَعَاصِي وَٱلمُخَالَفَاتِ فَإِنَّهَا كُلَّهَا مَعْصِيَةٌ، مَاهِيَ عَيْنُ القضاءِ. والشَّارِعُ أَمَرَنَا بِالرِّضَا بِالقَضَاءِ لابِالمَقْضِي وهوَ اخْتِيارُ الحقِّ تَعالى لامُخْتَارُهُ، وليسَ لَكَ أَنْ تَقُولَ رَضِيتُ بِمَا قَضَى اللهُ لي مِنَ المُخَالَفَاتِ فَإِنَّ (مَا)هُنَا هِيَ عَيْنُ المَقْضِيِّ إِلاَّ أَنْ يُجْعَلَ (مَا) زَائِدَةً فَحِينَئِذٍ يَجوزُ لَكَ ذٰلِكَ.

مسئلة ٤٩ ـ لايَلْزَمُ مِنْ وُجودِ الصِّفَاتِ ٱلمُتَعَلِّقَةِ وُجُودُ ٱلمُتَعَلَّقِ كَوُجُودِ ٱلقُدْرَةِ أَزَلاً، وَتَعَلُّقُهَا إِنَّمَا هُوَ ٱلايجادُ، ولايَصِحُّ أَنْ يكونَ ٱلايجادُ أَزَلاً، وَكذٰلِكَ ٱلعِلْمُ لايَلْزَمُ مِنْ وُجودِه أَنْ يَكونَ مُتَعَلِّقًا بِحَقَائِقِ ٱلمَعْلُومَاتِ، بَلْ لَهُ صلاحِيَةُ التَعَلُّقِ، وَالعِلْمُ عِنْدَنَا المُحْدَثُ واحِدٌ، لاَ أَقُولُ إِنَّ لِكُلِّ مَعْلُومٍ عِلْمًا، فَإِنِّي لاَ أَشْتَرِطُ فيهِ التَعَلُّقَ بِكُلِّ ٱلمَعْلُومَاتِ، وإِنَّما هُوَ مَعْنًى فيه صلاحِيَةُ التعلُّقِ، فإِذَا نُسِبَ إِلَى ٱلحَقِّ نُسِبَ إِلَيْهِ مُتَعَلِّقًا بِمَا لايَتَنَاهَى مِنَ ٱلمَعْلُومَاتِ حَذَرًا مِنْ أَنْ يَقُومَ بِه جَهْلٌ بِمَا يَصِحُّ أَنْ يُعْلَمَ، وذٰلِكَ عَلَى اللهِ مُحالٌ، لَوْ قُلْنَا بِوَحْدَانِيَّتِه إِذْ لَوْكَانَ لِكُلِّ مَعْلومٍ عِلْمٌ وٱلمَعْلُومَاتُ لانِهَايَةَ لَهَا وَهُوَ عَالِمٌ بِهَا، فَكَانَ يَقُومُ بِه لانِهايَةَ لَهَا وَدُخُولُ مَا لاَ نِهايَةَ لَهُ فِي ٱلوُجُودِ، فَوُجُودُ عُلُومٍ لانِهَايَةَ لَهَا مُحَالٌ، وَلمَّا ذَكَرْنَاهُ جَوَّزَ ٱلإِمَامُ أَبُو عَمْرٍو لِسَلالِقِي الأَشْعَرِي رَحِمَهُ اللهُ تَعالىٰ تَعَلُّقَ ٱلعِلْمِ المُحْدَثِ بِمَالانِهايَةَ لَهُ، حَدَّثَنِي بِذٰلِكَ بَعْضُ أَصْحَابِه مِمَّنْ قَرَأَ عَلَيْهِ عَنْهُ، وَهُوَ قَوْلٌ صَحِيحٌ عِنْدَنَا نَرْتَضِيه، وَإِنِ اخْتَلَفَتْ مَآخِذُنَا فِي دَرْكِه فَالمَدْلُولُ وَاحِدٌ، ولا يُعْتَرَضُ عَلَيْنَا بِالنَّوْمِ وَٱلغَفْلَةِ وَالذُّهُولِ. فَإِنَّ تِلْكَ أُمُورًا بَدَنِيَّةً طَبِيعِيَّةً بِعُبُورِ ٱلآلاتِ لَيْسَ مَحَلُّهَا اللَّطِيفَةَ ٱلانسانِيَّةَ فَهِيَ العَالِمَةُ نَامَ الجِسْمُ أَوِ اسْتَيْقَظَ، وَلَيْسَ بِحَصْرِهَا عَالَمٌ وَاحِدٌ فَلَهَا العَوالِمُ كُلُّهَا حِسُّهَا وخَيالُهَا وعَقْلِيُّها، مُلْكُها ومَلَكُوتُها. فَحَيْثُ مَا سَارَبِهَا ٱلحقُّ سَارَتْ وحَيْثُ مَا أَوْقَفَهَا وَقَفَتْ وَلايَخْلُو عَنْ تَعَلُّقِهَا بِمَعْلُومٍ حَيْثُ كانَتْ ومَهْمَا عَلِمَتْ مالَمْ تَكُنْ عَالِمَةً فَلَيْسَ ذٰلِكَ رَاجِعاً[٣٦] لِتَجَدُّدِ عِلْمٍ فيها وَإِنَّمَا يُجَدِّدُ لِتَعَلُّقٍ بِالمَعْلُومِ لِظُهُورِ ٱلمَعْلُومِ حِسًّا كانَ أَوْ غَيْرَ حِسٍّ فَأَدْرَكَتْهُ بِالعِلْمِ الَّذي اتَّصَفَتْ بِه قَبْلَ ظُهُورِ ذٰلِكَ ٱلمَعْلُومِ وكَذٰلِكَ ٱلارادةُ سَواءٌ وَكَلاَمُنَا فِي هٰذَا كُلِّه إِنَّمَا هُوَ فِي الصِّفَاتِ ٱلمُحْدَثَه ٱلمَخْلوقَةِ وَأَمَّا عِلْمُ اللهِ وَصِفَاتُهُ ٱلمُتَعَلِّقَةُ فَقَدْ وَافَقَنَا عَلَى ذٰلِكَ العُقَلاَءُ إِلاَّ شِرْذِمَةً قَلِيلَةً وهِيَ ٱلمُعْتَزِلَةُ

٣٥ ـ هكذا في الاصل والصحيح يَزُلْ ٣٦ ـ في الاصل: راجع

ولاَ اعْتِبارَ لَهُمْ عِنْدَنَا.

مسئلة ٥٠ ــ لِلْعَقْلِ نُورٌ وَلِلْايمانِ نُورٌ فَنُورُ ٱلعَقْلِ يَصِلُ إلىٰ مَعْرِفَةِ وُجُودِ اللهِ تَعالىٰ وكَوْنِه قادِرًا سَميعًا عالِمًا مُرِيدًا إلىَ غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا يَجِبُ لِلأُلُوهِيَّةِ ومٰا يَجُوزُ عَلَيْهَا ومَا يَسْتَحيلُ، وبِنُورِ الْايمٰانِ يُعْرَفُ ذٰاتُ الْحَقِّ وَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ بِه مِمَّا يَقْتَضِي التَّشْبيهَ والتَّنْزيهَ فَيَأْخُذُهَا مُشَاهَدَةً وهٰذِهِ دَرَجَةُ ٱلأَنْبِيَاءِ وَٱلأَوْلِيَاءِ كَمَا أَنَّ لِلْعَقْلِ حَدًّا ولِلإِيمانِ حَدًّا فَحَدُّ الْعَقْلِ يُوصِلُهُ إلَى التَّدْبيرِ في أَسْبَابِه وَمَصَالِح وُجُودِه بِحَسَبِ مَا يَقْتَضيهِ نَظَرُهُ مِنَ ٱلعَادَةِ، وَحَدُّ ٱلايمانِ خَرْقُ ٱلعَادَاتِ عندَهُ لِتَخرُقَ العَادَاتُ لَهُ فَيَجِدُ اللَّذَةَ فِي العَذَابِ وَٱلأَلَمِ فِي النَّعِيمِ وَشِبْهِهِ وعَلَى حَدِ ٱلعَقْلِ تَجْري أُمورُ ٱلعُقَلاءِ مِنَ ٱلخَلْقِ وَعَلَى حَدِّ ٱلايمانِ تَجْري أُمُورُ بَعْضِ ٱلمُنْتَمينَ إلَى اللهِ تَعالىٰ أَصْحَابِ ٱلأَحْوَالِ وَٱلأَوَامِرِ الالٰهِيَّةِ وَٱلخَوَاطِرِ ٱلمُسْتَقيمَةِ الرَّبَّانِيَّه.

مسئلة ٥١ ــ تَوَجُّهُ الذّاتِ عَلىٰ جَميع ٱلمُمْكِنٰاتِ يُسَمّىٰ إلٰهًا لِمَعْنىً يُسَمّىٰ أُلُوهِيَّةً، وَتَعَلُّقُهٰا بِنَفْسِهٰا وَبِجَميع حَقائِق ٱلمُحَقَّقاتِ، عَلىٰ مَا ٱلمُحَقَّقُ عَلَيْه، وُجودًا كٰانَ ٱلمُحَقَّقُ، أَوْ عَدَمًا، يُسَمّى عِلْمًا، تَعَلُّقِهٰا بِالمُمْكِنٰاتِ مِنْ حَيْثُ مٰاهِيَ ٱلمُمْكِنٰاتُ عَلَيْه يُسَمّى اخْتِيٰارًا، تَعَلُّقُهٰا بِالمُمْكِنِ مِنْ حَيْثُ سَبْقُ الْعِلْمِ قَبْلَ كَوْنِ الْمُكَوَّنِ يُسَمّىٰ مَشيئةً، تَعَلُّقُهٰا بِتَخْصيصِ حَدِّ ٱلجائِزَيْنِ لِلْمُمْكِنِ عَلَى التَّعْيينِ يُسَمّىٰ إرٰادَةً، تَعَلُّقُهٰا بِايجٰادِ الْكَوْنِ يُسَمّىٰ قُدْرَةً، تَعَلُّقُهٰا بِالأَحْكَامِ قَبْلَ وُقُوعِهٰا يُسَمّىٰ قَضٰاءً، تَعَلُّقُهٰا بِوَقْتِ وُقُوعِ ٱلحُكْمِ يُسَمّىٰ قَدَرًا، تَعَلُّقُهٰا بِأَسْمٰاعِ ٱلمُكَوَّنِ لِكَوْنِه، يُسَمّىٰ أَمْرًا، وهُوَ عَلىٰ نَوْعَيْنِ: بِوٰاسِطَةٍ وبِلاٰ وٰاسِطَةٍ، فَبِارْتِفاعِ ٱلوَسٰائِطِ لاٰبُدَّ مِنَ ٱلامْتِثالِ، فَيَكُونُ ٱلكَوْنُ ولاٰ يَلْزَمُ ٱلكَوْنُ بِالْوٰاسِطَةِ ولاٰبُدَّ ولاٰهُوَ أَمْرٌ في عَيْنِ ٱلحَقيقَةِ إذْ لاٰيَقِفُ لِلأَمْرِ الالٰهِيِّ شَيْءٌ، تَعَلُّقُهٰا بِأَسْمٰاعِ ٱلمُكَوَّنِ لِصَرْفِه عَنْ كَوْنِه أَوْكَوْنٍ صٰادِرٍ مِنْهُ يُسَمّىٰ نَهْيًا، وَصُورَتُهُ صورَةُ ٱلأَمْرِ فِي التَّقْسيمِ مِنَ ٱلوَسٰاطَةِ وتَرْكِهٰا، تَعَلُّقُهٰا بِتَحْصيلِ مٰاهِيَ عَلَيْه هِيَ أَوْغَيْرِهٰا مِنَ ٱلكٰائِنٰاتِ أَوْ مٰا في أَنْفُسٍ فِي النَّفْسِ ٱلمُكَوَّنِ يُسَمّىٰ إِخْبٰارًا، فَإنْ تَعَلَّقَتْ بِالمُكَوَّنِ عَلىٰ طَريق أَيِّ شَيْءٍ عِنْدَكَ يُسَمّىٰ اسْتِفْهٰامًا، فَإنْ تَعَلَّقَتْ بِه عَلىٰ جِهَةِ النُّزُولِ إلَيْه تَعَلُّقَ ٱلأَمْرِ يُسَمّىٰ دُعٰاءً، ومِنْ بابِ تَعَلُّقِ ٱلأَمْرِ إلىٰ هٰذٰا يُسَمّىٰ كَلاٰمًا، تَعَلُّقُهٰا بِالْكَلاٰمِ مِنْ غَيْرِ اشْتِراطِ عِلْمٍ بِذٰلِكَ يُسَمّىٰ سَمْعًا، فَإنْ تَعَلَّقَ عِلْمٌ بِذٰلِكَ يُسَمّىٰ فَهْمًا، تَعَلُّقُهٰا بِكَيْفِيَّةِ النُّورِ وَمٰا يَحْمِلُهُ مِنَ الْمَرْئِيٰاتِ بَصَرًا ورُؤْيَةً، تَعَلُّقُهٰا بِإِدْراكِ كُلِّ مُدْرَكٍ الَّذي لاٰيَصِحُّ تَعَلُّقٌ مِنْ هٰذِه

التَعَلُّقاتِ كُلِها إلاّ بِه يُسَمّىٰ حَياةً وَالعَيْنُ في ذٰلِكَ كُلّه واحِدةٌ بِعَدَدِ التَعَلُّقاتِ بِحَقائِق ٱلمُتَعَلَّقاتِ، وٱلأسْماءِ لِلْمُسَمَّياتِ. فَتَفَهَّمْ.

مسئلة ـ ٥٢ ـ عِلْمُ اليَقينِ مَعْرِفَةُ اللهِ بِكَ، إذْ أنتَ عَيْنُ الدَّليلِ عَلَيْهِ، وهُوَ إثْباتُ ذاتٍ غَيْرِ مُكَيَّفَةٍ ولامَعْلُومَةِ ٱلماهِيَّةِ مَحْكُومٍ عَلَيْها بالألُوهِيَّةِ سُلطاناً وحُجَّةً. لارَيْبَ فيهِ عَيْنُ ٱليَقينِ مُشاهَدَةُ هٰذِهِ الذاتِ بِعَيْنِها لابِعَيْنِكَ فَناءً كُلِّيًا، لايُعْقَلُ مَعَها نِسْبَةُ أُلوهِيَّةٍ أوْنَفياً، لٰكِنْ مُشاهَدَةُ نَفْيِ ٱلأحْكامِ والرُّسُومِ، وَبِمَحْقِ الآثارِ حَقُّ اليَقينِ نِسْبَةُ ٱلأُلُوهِيَّةِ لِهٰذِهِ الذاتِ بَعْدَ ٱلمُشاهَدَةِ لاقَبْلَها وهُوَ الفَرْقُ بَيْنَ ٱلعِلْمِ وَٱلحَقِّ، لَيْسَ إلاّ. وهُنا سَكَتَ ٱلمُحَقِّقُونَ. وبعدَ هٰذا حَقيقَةُ ٱليَقينِ ظُهُورُ الانفِعالاتِ عَنِ ٱلعَبْدِ ٱلكُلِّي مَعَ غَيْبَتِه عَنْها فيهِ به غَيْباً كُلِّيًا وفَناءً مُحَقَّقاً وَهٰذِهِ غايَةُ ٱلمَراتِبِ. فَالثَّلاثَةُ كِتابِيَّةٌ: عِلْمٌ ويَقينٌ وحَقٌّ والرّابِعَةُ سُنِّيَّةٌ قالَ عليهِ السَّلامُ فَماحَقيقَةُ ايمانِكَ لِكُلِّ حَقٍّ حَقيقَةٌ. فَهٰذِهِ ٱلحَقيقَةُ بِها يُخْتَبَرُ ٱلعَبْدُ المُحَقِّقُ نَفْسَهُ في دَعْواهُ في مَعْرِفَةِ حَقِّ ٱليَقينِ. فَتَأمَّلْ.

مسألة ـ ٥٣ ـ مُشاهَدَةُ ٱلحَقِّ لاتُعْطِي ٱلإحاطَةَ بِذاتِه ولذلِكَ قالَ (لاتُدْرِكُهُ ٱلأبْصارُ)[٣٧] ولَوْ كانَتِ ٱلمُشاهَدَةُ تُعْطي مَعْرِفَةَ مُناسِبَةِ الأُلُوهِيَّةِ لِلذّاتِ لَمْ تَكُنْ فائِدَةٌ لِقَوْلِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فِي التَّجَلِّي الالٰهِيِّ فِي الدّارِ الاخِرَةِ وقَولُهُ تَعالىٰ لِلنّاسِ «أنارَبُّكُمْ»

فَيَقُولُونَ نَعوذُبِالله مِنْكَ وَلَمْ يَعْرِفوا أنَّهُ ٱلحَقُّ مَعَ مُشاهَدَتِهِمْ إيّاهُ فَإذَنْ ٱلعِلْمُ بِالأُلُوهِيَّةِ لايَلْزَمُ مِنْهُ ٱلعِلْمُ بِالذّاتِ، فَمَدارُ ٱلمَعْرِفَةِ عَلَى ٱلحَقيقَةِ عَلَى عُلُومٍ ثَلاثَةٍ: عِلْمُ ٱلأُلُوهِيَّةِ، وعِلْمُ الذّاتِ، وعِلْمُ نِسْبَةِ هٰذِهِ ٱلأُلُوهِيَّةِ لِهٰذِهِ الذّاتِ. وبَعْدَ هذا كُلِّه، فَلاَ إحاطَةَ ولاَإدْراكَ. «واللهُ يَقُولُ ٱلحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَبيلَ.»[٣٨]

وصَلَّى اللهُ عَلىٰ سَيِّدِنا مُحَمَّدٍ وعَلىٰ آلِه وصَحْبِه وسَلَّمَ*

٣٧ ـ القرآن الكريم، رقم السورة (٦)، اسم السورة (الأنعام)، رقم الآية (١٠٣)

٣٨ ـ القرآن الكريم، رقم السورة (٣٣)، اسم السورة (الأحزاب) رقم الآية (٤).

* بهامش صف ـ ٱلحَمْدُلِلهِ بَلَغَ مُقابَلَةً أصلِهِ المنسوخِ مِنْهُ بِحَمْدِاللهِ وتَوْفيقِه.



ترجمة

كتاب المسائل

به نام خداوند بخشندهٔ مهربان

سپاس خداوندی را سزاست که گنجینهٔ اسرار (= راز آفرینش) را به ارباب خرد و بصیرت که در مقام مجاهدت پایدار و بر مراقبتِ أذکار ثابت و استوارند ـــ ارزانی فرمود و انوار تابناکِ (معرفتِ) خویش را بر قلوب اهل عرفان و سالکان طریق حقّ و ایقان از ورای پردهٔ عقول و افکار آشکار نمود.

(پس از سپاس و ستایش الهی) چنین گفته‌اند که معارِف بشری را می‌توان به الف: وَهْبي، وب: کسبی تقسیم کرد. دانشِ وَهْبی آموختنی نبوده، همه را بدان دسترس نیست. کانون تابش نور این دانشِ والا پایگاه، فطرتِ پاک و گوهرِ تابناکی است که مقامش منیع و منزلتش رفیع است که در درخشنده‌ترین دورهٔ ایجاد و خجسته‌ترین کورهٔ تکوین ـــ که کوکب اقبال او در اوج ترقّی و طالع سَعْداو در غایتِ ارتفاع بوده است ـــ در نشآتِ مختلفْ نشو و ارتقاءِ یافته ـــ از اقلیم ناسوت به کشور ملکوت راه سپرده، تا به دیار معقولات و مجرّدات پای گذارده است.

و خداوند نشأهٔ فطرت و طبیعت (نفسِ محمّدی) را در نهایت صفا و اعتدال آفرید. چنان که دربارهٔ او گفته است: خداوند تو را از صُلْب آدم برگزید و همواره در غربت و بیگانگی و تیرگی‌های مادّی سیر نزولی داشتی بدان منظور که از کمال مادّی بهره‌مند و برخوردار گردیده، روح پاکت از آلایش‌های کدورت ذات پاک و از بوتهٔ آزمون، مصفّا و تمام‌عیار برآید.

پس آفرین بر تنزّل و هبوطی که عینِ ترقّی و صعود به بارگاهِ قدس و مقام محمودی است که طیّ طریق به سویِ آن با سرشتی معتدل و شمایلی موزون و ملکاتی پسندیده و مناقب و آثاری ستوده ممکن است و نه با پروبال فکرت و اندیشه. و مادام که شاه گل‌ها (=

سوری) فرمانروا و «طاعتِ عامه ــ گناهِ خاصگان و وصلتِ عامه حجابِ ویژگان» است ــ درود فراوان و تحیّت بی‌پایان بر رسول (ص) و خاندان پرهیزگار و یارانِ نیکوکارِ او باد.

«فصل»

پس از حمد و ثنای الهی گوییم: خرد انسانی را ــ نه از جهت آن که ذهن آمادگی پذیرش صور و معانی گوناگون را داراست و از این نظر برای آن نهایتی متصوّر نیست ــ بل که از آن‌رو که اکنون می‌اندیشد ــ تناهي و حدّی است.[1] و عبارتِ «هر که گوهر خود را شناخت و به گوهرِ ذاتِ خود پی‌بُرد ــ خویشتن به هلاکت نیفکنده است.» بر این پایه مبتنی است.

مسئلة ــ ۱ ــ خدای پاک و واجب‌الوجودِ بالّذات را با ممکنات که فقرِ محض و عَدَمِ صِرْف‌اند، چه مناسبت؟ چه ممکنات نیز به سبب او واجب می‌گردند و هستي آن‌ها در نزد بعضی تابع وجودِ حقّ است (مانند خورشید و شعاع آن) و یا آن که علمِ سابق خداوند به نظامِ کیانیِ عالَم، علّتِ وجودِ ممکنات گشته است. و اندیشه را به ذات او راهی نیست. و به فرض این که اندیشه در بارگاهِ ذاتْ، باریابد، از راه أدلّهٔ وجودی باید و چون بین هر دلیل و مدلولی وجه اشتراک و رابطه‌یی وجودی باید برقرار باشد و در این‌جا مدلولْ، ذاتِ واجبْ تعالیٰ است، ناگزیر دلیل آن موجودات امکانی است و هیچ رابطه‌یی از لحاظ ذات بین وجود ممکن و واجب نیست و وجه مشترکی میان خَلق و حقّ نه.[2]

آری ذات واجب‌الوجود را از آن‌رو که به الوهیّت موصوف است[3] می‌توان به دلیل

۱ ــ عقل هیولایی که تنها مستعد برای تواردِ صورت‌هاي عقلی است، در مقام استعدادْ ــ غیرمتناهی است ولی از این جهت که عقل بالفعل است ــ متناهي و محدود است.

۲ ــ تو او نشوی لکن اگر جهد کنی جایی برسی کز تو تویی برخیزد.

مَالِلتُّرابِ وَرَبِّ ٱلْأَرْبابِ:

چه نسبت خاک را با عالَمِ پاک؟ که ادراکست ــ عجز از دَرْکِ إدْراک

(گلشن راز)

۳ ــ به لحاظ این که مؤثّر در عالَم و خالق موجودات است. یعنی از لحاظ ارتباط او با ممکنات.

اثبات کرد و برای إثبات آن به کشف و شهود (که مقابل دلیل است) نیازی نیست. زیرا هر معقول و صورت ذهنی که اندیشیدهٔ ما است، ممکن است دلیل وجود آن در ذهن بر وجود ذهنی‌اش مقدّم باشد. (مانند دلیل بر حدوث جهان که تغیّر است وبرنفس حدوث در ذهن مقدّم می‌باشد.) ولیکن ذاتِ باری بر علم ممکنات (یعنی بر ذهن و خارج ذهن و بر دلیل و جز آن محیط است) تقدّم دارد. بنابراین علم را به ذات او راه نیست[۴] امّا الوهیّت او قابل تعقّل و استدلال هست ولی قابل کشف نیست. چه از راه خَلْقْ و صُنْع می‌توان خالقیّت و صانع بودن او را اثبات کرد. از این‌رو ذات واجب با مقام الوهیّت او در روش استدلال مختلف است. و ذات او از راه برهان مکشوف می‌گردد و تنها از طریق شهود بر بینش‌ها آشکار می‌گردد. و این دریایی ناپیداکرانه است که شایان شناوری نیست و فرورروندگان در لجّهٔ ذاتِ او را در غرقاب هلاک افکنده است و بسیاری از سوداییان و ژاژخایان پیشین که إدّعای فرزانگی داشتند ــ خویشتن را قهرمانِ شناوری در دریایی که هیچش کناره نیست و ورطهٔ هلاکت و غرقاب فنا است ــ پنداشتند.

در شهرِ «فاس» با گروهی از این مدّعیانِ بی‌بَصَر که بر مذهب اشعری بودند ــ برخوردیم. که در دریای ذات و هویّت حقّ دست‌وپا زده، اندیشهٔ خود را گروگان (قلمروِ) إثبات و سلب گردانیده، ذات حق را به یاری ویژگی‌های وجودیِ خود إثبات می‌کردند و کار نیکان را قیاس از خویش می‌گرفتند. و چون از طریق سلب نمی‌توانست به اثبات بردازد، راهی برای إثبات حقّ، جز قیاس به نفس نداشت. (چراغ مرده کجا شمع آفتاب کجا؟) زیان و خسران از آنِ این گمراهانِ مُدَّعی و رستگاری ما را است (که خود را از ین خانه بیگانه دانسته‌ایم.)

موجوداتِ مشوب و با أعدام آمیخته را به معرفتِ وجودِ مطلق چه کار؟ محال است

۴ ــ نه بر اوجِ ذاتش پَرَد مرغ و هم / نه در ذیلِ وصفش رسد، دستِ فهم
نه ادراک در کُنهِ ذاتش رسید / نه فکرت به غورِ صفاتش رسید
توان در بلاغت به سحبان رسید / نه در کُنهِ بیچونِ سبحان رسید
که خاصان درین ره فَرَسْ رانده‌اند / بلا أحصی از تک فرومانده‌اند
نه هر جای مرکب توان تاختن / که جاها سپر باید انداختن...

(بوستان سعدی، ص ۳ و ۴ ــ چاپ فروغی)

که وجودِ فقری ــ که بویی از مَهبِّ بی‌نیازی بـه مشامش نـرسیده است ــ معبر و آیـینهٔ سرتاپا نمای شناختِ غنای مطلق گردد. و چگونه «ممکن» را کـه خـود در رهگذر فـنا و نیستی است،[5] ممکن است تا به معرفتِ واجب دست یازد؟ و یـا خـود را بـا حقیقتی کـه واجب‌الوجودِ منْ جمیع‌الجهات است ــ بدون وجه تشابـه و أنگاره ــ بسنجد؟ چـه ذاتِ فانی، مرآتِ وجهِ باقیِ حق نخواهد بود و إثباتِ قـدرِ جـامع و مشترک مـیان حَـقْ و خَلْقْ مُحال است.

مسألهٔ دوم ــ لیکن به اعتقاد من مقام الوهیّت را أحکامی است. هر چند همهٔ احکام (و آثار مترتّب بر آن) به یک حقیقت برمی‌گردد و در لباس این آثار است که در قیامت بـر بندگان تجلّی می‌کـند و مـقصود از ایـن حکم و قضا، حکم و قضای ارادی است و نـه اختیاری (به معنی آنچه معتزله گویند.) زیرا خطابِ اختیاری برای وصول بندگان به آنـچه در عُرفِ عموم، مقرّر است به منظور ثبوت ایمان از قـبیل أخبارِ تشبیه و مـانند آن هر چند از جهتی دخالتِ صحیح دارد ولی از برای مطلوبی که منظور ما است، مناسب نیست.

مسألهٔ سوم ــ به موجب إلهام و کشف إعتصامی بر این باورم که «خداوند بود و بـا او چیزی نبود.» و او هم‌اکنون در حکم و زمان به همان وصف باقی است و ما، مَدارِ حکم هستیم زیرا به وسیلهٔ ما و أمثالِ ما ظاهر گشته است[6] و حکم واحـدی کـه دارای دو جهـت مختلف باشد ــ تناسب را از دست می‌دهد.

ای خردِ بخشنده، دیدگان عقل و خرد، از درک شهودی و کشف نـابینا گشته است و دیدهٔ نومیدی از پشتِ پایِ حرمان برنداشته است.

۵ ــ القُصُورُ والضَعْفُ مِنْ مَراتِبِ ألامْکانٰاتِ والتَنَزُّلاتِ. اسفار ۱۰۸/۱

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالَم جدا هرگز نشد، «وَاللهُ أعْلَم»

۶ ــ سُبْحانَ مَنْ أظْهَرَ ألأشیاءَ وَهُوَ عَیْنُها (فـتوحات، ج ۲ ص ۵۵۴) مـرادش ایـنست کـه خداوند از جهت ظهور و تجلّی که لازمهٔ خالقیّت است، عین اشیاء می‌باشد ولی از جهـت ذات غیر آن‌ها است و همین معنی است که صدرالدّین شیرازی و مـلاّمحسن فـیض نـیز دریـافته‌انـد. بـه مجالس‌المؤمنین (ج ۲ ص ۶۶ ــ تهران ــ ۱۳۷۶ هـ ق) نیز بنگرید که بـرای تـبرئه ابـن عربـی از وحدت وجود مطلق به احتمال تصحیف در عبارت، اشارت رفـته کـه عینها در اصل (غَیْبَ) بـوده و مقصود قائل از اظهرالاشیاءِ، ایجاد و از غَیَّبها، إفنای آنها باشد.

هرگاه (روشن‌بینان) به دیدهٔ انصاف می‌نگریستند، افکار نارسا را ترک گفته، نیازمندانه بر سر زانویِ ادب نشسته، از او یاری می‌خواستند.

آفرین بر گوینده‌یی که سرشتش از انواع شک وریب پاک و فانی (فی‌اللّه) بود.

و بر پایِ تعظیم ایستاده و گوهر علم و معرفت را از طلایِ نابِ حقیقت دریافت کرده است.

امّا مدعیّانِ معرفت ــ چون بصیرتشان در دوزخ جاویدان زندانی است ــ به اندیشهٔ خود متّکی گشته‌اند و برای شناسایی ذاتِ حق، جایِ پا و دستاویزی جز همین علّت‌های امکانی و صفات سَلْبی و اضافی نجسته‌اند.

لیکن راهی که ایشان را است، ارتباطِ اُلوهیّت حقّ با خلق است که از عوالم حسّی ــ که به رنج و شادی آمیخته است ــ معیاری برای معرفت خدایِ عالَم بدست آورند.

و این که دربارهٔ خدا گفته‌اند: «خداوند بوده و هست بدون معیّتِ شیئِ دیگر با او.» مقصود از آن ذات الهی بطور مجرّد نیست بل که در مقام اِلوهیّت نیز فرد و یکتا است و مقام الوهیّتِ او (یعنی منشأ و متعلّق بودن او به موجودات از لحاظ علم و قدرت و آفرینش و اَمثال آن) هر چند به لحاظ اعتبار، متکثّر و متعدّد است ولی تمام این وجوه و اعتبارات به ذاتِ واحد باز می‌گردد.[۷] و تعدّدی که در صفات اضافیّهٔ او متصوّر می‌گردد، از نظر تعلّق آن به ممکنات است. پس هرگاه تعدّد و کثرت دربارهٔ جهان و افراد و اجزاءِ آن بتعبیر آید، کثرت حقیقی است (چه هر ممکنی لااقلّ از ماهیّت و وجود ترکیب یافته است تا چه رسد به سایر کثرت‌ها.) امّا کثرتی که دربارهٔ صفات خدا بکار رود ــ تنها به لحاظ مفهوم و عنوان آن است و نه از جهت مصداق و حقیقتِ آن صفات (زیرا خداوند اَحَدِیُّ الذّات و واحِدیُّ الصفات است.)

و مَزَلّه و لغزشگاه گروهی از فِرَقِ مسلمان در این است که پنداشته‌اند ذاتی را که بدونِ مِثْل و نِدّ است با موجوداتی که داخل در اَجناس و اَنواعند و با یکدیگر متشابه و مشترکند، می‌توان قیاس کرد و آنچه دلیل و علّت و شرط و تحقّق‌بخشِ دیگر موجودات

۷ ــ عِبَارَاتُنَا شَتّی وَحُسْنُکَ وَاحِدٌ　　　وکُلٌّ إلیٰ ذَاکَ ٱلجَمَالِ یُشیرُ

است ـــ برای ذاتِ حق نیز می‌توان استدلال کرد.

بلی هرگاه جنبهٔ الوهیّت و صفاتِ اضافیِ او را از آن‌رو که به موجوداتِ ممکن متعلّق است ـــ در نظر گیریم، استدلال به امور مزبور ممکن است. از این‌رو دسته‌یی بر این باورند که صفاتِ حق و مقامِ الوهیّت او را از راه صفاتِ خلق می‌توان اثبات کرد و بدان استدلال نمود و عدّه‌یی نیز خلاف آن را اختیار کرده‌اند.

و هرکدام از این گروه‌ها، رأی بر بطلان دیگری داده و آن دیگری را تخطئه کرده است درحالی که مقامِ اُلوهیّت، ایجاب می‌کند که همهٔ آن‌ها را مُصیب و بر راستایِ حقّ بدانیم و علّت اختلاف عقیدهٔ این طبقات آنست که در دایرهٔ عقل محصور گشته‌اند و به مدارج عالی‌تر از آن که «شئونِ ولایت‌ونبوّت» است، قدم ننهاده‌اند. بر عقول و أفکار است تا بر حقایقی که این دو رهبرِ بزرگ[8] را است ـــ بسنده کرده، از سَرِ إنصاف تسلیم و فرمانبردار آن گردند ولی نارساییِ خرد و نقصانِ دانش و عَدَمِ بینش است ـــ که أخبار و مکاشَفاتِ نبوّت را بر اندیشه‌های سوداوی و پندارهایِ واهی حَمْلْ می‌کند به گمان این که با ادّله و قیاسات منطقی که در نزد خود إقامه کرده‌اند ـــ سازگاری ندارد. غافل از این که آنچه را دلیل پنداشته‌اند ـــ سفسطه‌یی بیش نیست و أخبار و إلهامات غیبی که بر قلب نبیّ إلقاء می‌شود با صراحت عقل مخالف نبوده، و با أدِلّهٔ عقلی در تعارض نیست. علاوه بر آن که حکمِ خرد در همهٔ موارد مُصیب نبوده، خطایای آن بسیار است[9] و بالجمله أحکام عقلی، در همهٔ موارد به سرحدّ ضرورت نمی‌رسد تا از قبول خاطر همهٔ خردمندان برخوردار گردد.

و پیامبر ما (که درود خدای بر او باد) نیز از جملهٔ خردمندان بل که تمام‌ترین و بخردترین مردمان است که آنچه را بر امّت عرضه داشته است، نه تنها نزد عقل مستحیل نیست بل که خرد نیز إمکان آن را تأیید می‌کند. از این رو انصاف آنست تا گروهی که به مقام کشف و درجهٔ شهود نرسیده، بر این عوالم استیلایی نیافته‌اند ـــ تسلیم دو شأن یاد

۸ ـــ منظور شئونِ‌نبوّت‌و ولایت است.

۹ ـــ وإلاّ نظریّهٔ هیچ دانشمندی در رهگذر ردّ یا مورد قبول قرار نمی‌گرفت.

شده(شئون ولایت و نبوّت) گردند تا از سعادت این جهانی و کرامت آن جهانی نصیب یافته، سود و بهره‌یی برند ولی از آنجا که «آخرُ مایَخرُجُ مِن قلوبِ الصدیقینَ حُبُّ الرِیاسةِ» جاه دوستی و مقام پرستی ـــ در شمار آخرین بیرون آیندگان از دل‌های اولیایِ راستین است ـــ شهوتِ مقام، مانع تسلیم آن‌ها است.

مسألهٔ چهارم ـــ هرچند اندیشه و فهم پاره‌یی از خردمندان از ادراک آن قاصر است امّا هرگاه مطالب یاد شده مورد تصدیق و تأیید واقع گردید ـــ آنگاه با آن کس که ز باغ آشنایی و در شمار دوستان و یارانِ همطرازِ ما است ـــ دربارهٔ آن گوییم:

معرفتِ ما[۱۰] از مقولهٔ قیل و قال اهلِ مدرسه و یا مأخوذ و مکتسب از أفواهِ رجال و یا دستاوردِ ادیبانِ دفتر باره نیز نیست بل که معارفِ ما، حاصلِ تجلّیاتی است که در سایهٔ شدّتِ غلبهٔ وجدْ و فناء فی الله بر دل ما عرضه داشتند.[۱۱] ازاین رو، معانی، برحسب تنزّل از مراتب خود به صورت تمثیل و جز آن، پاره‌یی به صورت گفت و گوی روزانه و یا حدیث شبانه، بخشی در قالب عبارت و منقول و برخی به زبان اشارت و یا در جامهٔ معقول ـــ افاضه گردیده است.

مسألهٔ پنجم ـــ همهٔ بخشش‌های بی‌آغاز و انجام یزدانی را می‌توان به زبان عبارت بیان داشت. با این استثنا که گاه به آشکار ساختنِ آن مواهب فرمان داده و زمانی به پنهان ساختن آن‌ها دستور فرموده است. ما هم به جهتِ مراعاتِ مراتبِ ادب و امانت و هم به خاطر سرفراز برآمدن از بوتهٔ آزمایش تا آگاهیِ کامل ـــ از مواردِ إفشاء و یا کتمان ـــ از بیانِ بخشش‌های یزدانی، خودداری می‌ورزیم.

و علّت آن که مقام الوهیّت قابل توصیف و استدلال است آنست که آثار او در عالَم وجود مشهود و مُتَراآ (= قابل رؤیت) است و بناچار وجود وجه اشتراکی باید که رابطهٔ میان دلیل و مدلول قرار گیرد و از این لحاظ تجلّیِ الهی و مؤثّر بودن او در وجود، قابل

۱۰ ـــ مغز را خالی کن از إنکار یار تا که ریحان یابد از گلزارِ یار
«مثنوی ۴/بیت ۵۵۰ طبع نیکلسون»

۱۱ ـــ مراد دانش کشفی است.
نظری دوست به حالم ز عنایت فرمود هرچه آموخته‌ام زان نظر آموخته‌ام

استدلال و بحث است امّا تجلّی ذاتی او درخور هیچ گونه شرح و یا استدلال نیست.[۱۲] و آثار ذاتی در نشأهٔ وجود یافته نمی‌شود که از آن به ذات لایزالش پی بریم و تنها این إمکان است که تجلّیِ ذاتیِ حقّ، نه با دلیل بل که از راه مکاشفه و تحقیق، مشهود عده‌یی از ویژگان گردد که تفضّل و توفیقی است که رفیق جمعی از أولیاء و سالکان طریق و أهل کشف و شهود است و پاداش کوشش‌های خرد نیست.

مسألهٔ ششم ــ پس از ذکر مطالب مزبور، یادآور می‌شوم که آنچه در آثار ما و یاران ما دربارهٔ امور یاد شده بیابی، بیش از آنچه در این جا ما یادآور شدیم نیست. پس دیدهٔ طمع بر بند و آرزوی اندیشه در کُنْهِ ذات مکن. زیرا

[درین ورطه کشتی فرو شد هزار — که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار
کسانی کزین راه برگشته‌اند — برفتند بسیار و سرگشته‌اند]

و دریایی ژرف و تاریک است که ژرفای آن قابل إکتناه نیست.[۱۳] از این یَمْ، نمی بر ما ریختند و ما را به اوصاف حقّ از قدرت و قهر و محبّت و رأفت و... متّصف کردند. به همان گونه که پاره‌یی از صفاتی که درخورِ ما و جامه‌یی است که بر قامت موجوداتِ ممکن دوخته‌اند ــ آن صفات را به خدا نیز نسبت داده‌اند ازقبیل شادی و ملازمت و تعجّب و حیّز و مکان و امثال آن و هرگاه تو از سرای طبیعت بیرون آمده، از حجاب خویش خود را رهایی بخشیده، از بندگی طبیعت آزاد گردی، حکمتِ صفاتی را که خداوند بر ذات

۱۲ ــ چون ذات او هویّت مخفی و یا به اصطلاح عرفا «کنز مخفی» است که جز بر خود بر أحدی ظاهر و آشکار نیست «یا مَنْ دَلَّ عَلیٰ ذاتِهِ بِذاتِه و...» و به قول جامی

وجودی مطلق از قید مظاهر — به نور خویشتن بر خویش ظاهر

۱۳ ــ

در آلا فکر کردن شرط راهست — ولی در ذات حق محض گناه است
بود در ذاتِ حق اندیشه باطل — محالِ محض دان تحصیلِ حاصل
(گلشن راز)

هرگز نرسد به کُنه معبود کسی — چون فهم کند سرّ هما را مگسی؟
از روی مَثَلْ خدا است دریایِ محیط — و آن را نکند احاطه هر خار و خسی

خویش اثبات کرده، می‌یابی که در کتاب‌های آسمانی و به زبان فرستادگان و پیامبرانش ــ که بر آن‌ها سلام و درود باد ــ بیان گردیده است. حکمتی که برای آن ما قابلِ این اوصاف و پذیرای این صفات ربّانی گشتیم که به آن موصوف بوده، آن را در ذات خود یافته‌ایم و این که آیا این قبول و پذیرش ما حقیقی یا مجازی، ذاتی یا عَرَضی، حُکْمی یا حِکَمی[۱۴] است، محلّ بحث دیگری دارد.

مسأله هفتم ــ : بیندیش «خدای تو را توفیق دهاد» که هرگاه خواستی به مقام وصل رسی ــ تنها شرطِ آن، نظر موصولٌ به و آن کسی است که طالب وصالش هستی و نیز هر که دوستدار وصل تو است، جز به کشش و جذبهٔ تو واصل نمی‌شود.[۱۵] پس یگانه عامل وسائق از برای وصولِ تو، به او یا تجلّی او نسبت به تو همانا سرچشمهٔ کمال و ینبوعِ وجود است که موجد تناسب بین تو و او است و این که آیا با این توصیف، به مقام ذات حق می‌توان واصل شد؟ هیهات که اندیشه‌یی است محال.

۱۴ ــ حِکَمی: آنست که دارای حقیقتی باشد امّا حُکمی آنست که منشأ آثار وجود مستقلّی ندارد. در علم به این که کلیّهٔ موجودات ــ آیات جمال و جلال و جلوهٔ ذات و مظاهرِ أسماء و صفات حقّند ــ به حکم عقل و گفتهٔ حکما: «معطِی شییء، فاقدِ آن نخواهد بود.» جای تردید نیست و قول شاعر نیز بر این نکته گواه:

ذات نایافته از هستی بخش ‌‌‌‌‌ کی تواند که شود هستی بخش

***

آسمان‌ها و زمین یک سیب دان ‌‌‌‌‌ کز درخت قدرت حق شد عیان

تو چو کرمی در میان سیب در ‌‌‌‌‌ وز درخت و باغبانی بی‌خبر...

(مثنوی دفتر ۴ ص ۳۸۸ بیت ۱۸۶۹ و ۱۸۷۰ نیکلسن)

۱۵ ــ وَکُلٌ یَدَّعي وَصْلاً بِـلَیْلیٰ ‌‌‌‌‌ وَلکِنْ لاتُـقِرُّ لَیْلی بِـذَاکَا

و در «جمهرة الاولیاء» می‌خوانیم:

«اُنْظُرْ إلیٰ قولِ الشاعر الصوفي حیث یَقُول:

وَکُلٌ یدّعی وصلاً بِـلَیْلی ‌‌‌‌‌ وَلیلی لاتُـقِرّ لَهُمْ بِـذاک

إذَا اشتبکت دموعَ في عیون ‌‌‌‌‌ تَـبَیَّنَ مَـنْ بَکیٰ مِـمَّنْ تَـباکی

(جمهرة الاولیاء ص ۱۸۸)

مسأله هشتم ــ: بدون تردید نیازمندی و احتیاج موجب نزول از مقام ذات است. و ساحتِ ذات از تنزّل منزّه است. زیرا مقام، مقامِ بی‌نیازی است که در این جا زمام اندیشه را نباید رها ساخت. زیرا دریایی مُهلک و غرقابی مدهش است و هرچند آن را کرانه پیدا است، امّا طوفانی سخت آن را فرا گرفته و از جنبندگانِ موذی پر است و کشتی را تابِ مقاومتِ این امواج عظیم نیست زیرا که باد شُرطه با این کشتی همراه نیست و فریاد رسی سودی ندارد و ندامتی بدون جبران است. امّا هرگاه غریقی با همهٔ این شداید مواجه شد ــ سرانجامش رستگاری است (که به مقام وصل و فنا رسیده است)[۱۶] و آن که در کشتی ناظرِ این صحنه‌های دهشتناک است امّا وصول به مطلوب دست نداده نیز نجات می‌یابد و اینان در اکثریّت‌اند. چه گروندگان بسیارند امّا عالمانِ عاملِ به نیکی‌ها بسیار اندکند.

مطالبی که یادآوری کردم بخشی از مسایلی بود که درخور ذات و مقام الوهیّت و تفاوت و مقتضیات این دو مرتبه بود.

مسألهٔ نهم ــ: مقام الوهیّت عبارت از توجّه حقّ به ماسِویٰ و تجلّی او در اسماء و صفات به سبب ظهور تعیّنات و کثرات و مقام آفرینش و مؤثر بودن او نسبت به مخلوق است. همچنین از الوهیّت به آنچه ذات او با موجودات نسبت و ارتباط می‌یابد ــ تعبیر می‌گردد که نزد عرفا به «اسماء و صفات» عبارت شده است و همین اسماء و صفات است که منشأ آثار خلقت می‌گردد. و هرگاه نسبت این صفات از مخلوق قطع شود، إطلاق آن‌ها بر ذات، شایستهٔ حق نیست. چون قاهر بدون مقهور مفهومی ندارد و قادر بدون مقدور فرض نمی‌شود و راحم بدون مرحوم و همچنین خالق بدون مخلوق و سایر اسماء الهی هم مشمول همین حکم است. چه اطلاق چنین أسماء اضافی به واسطهٔ اقتضای ذات امکان به سوی عدم ــ روا نیست. زیرا ممکنْ، مقهورِ وجودِ امکانی است. از این‌رو مراد از این اطلاق، استعداد قهر است و نه خود قهر و از آنجا که تجلّی نور ذات الهی مقتضی اضمحلالِ کثرات و اختفاء و استتار أسماء و صفات و بالاخره موجب انعدام مظاهر آن‌ها

۱۶ ــ مقام عیش میسّر نمی‌شود بی‌رنج بلی به حکم بلا بسته‌اند عهدِ اَلَست

«حافظ، غزل ۵/۲۰ ــ ص ۵۶»

است. از این جهت با وجودِ ضعف ذاتی سزاوار نیست که چنین ادّعایی شود و چون تلقینِ درسِ اهلِ نظر یک اشارت است و «یَعْرِفُنا مَنْ کانَ مِنْ مِثْلِنا» نیازی به ذکر دیگر بار آن نمی‌بینم و آن صفتی که نسبت به همهٔ موجودات عمومیّت دارد. صفت قدرت است و کیفیّت تعلّق قدرت به مقدورات و بستگی آن به مخلوقات قابل کشف و یا اقامهٔ دلیل نیست. و غیر از وصف مزبور (یعنی قدرت) که وجه امتیاز میان خدا و مخلوق است،[۱۷] سایر صفات (ازقبیل علم و خالقیّت و رازقیّت و اُمثال آن) از راه کشف و دلیل قابل إثبات است.

مسألهٔ دهم ــ: نخستین موجودی که مشوب به فقر[۱۸] (و آمیخته با عدم) و به عبارت دیگر وجود مقیّد است، «عقل اوّل» نامیده شده است و به «روح کلّی» و «قَلَمِ أعْلیٰ» و مقامِ «عدل» و «عرش» الهی و «حقِّ مخلوق» نیز موسوم گردیده و همچنین «حقیقت محمّدی» و «روح ارواح» و «امامِ مبین» و «نقاوهٔ حقیقت» هر شیءُ نیز برآن اطلاق گردیده است. و إطلاق نام‌های مختلف به اعتبار حقایقِ وجودی و مراتب کمالی که در عقل اوّل موجود است، می‌باشد. و نیمی از حقیقت صوری به گونهٔ مسموع و یا مکشوف برما مشهود است و از آن جا که «جهان» به خانهٔ صورت کشیده می‌ماند.» و انسان جلوه‌یی از عالمِ صورت است ــ نیم دیگرش را در قالب تجلیّات در صورت‌ها می‌توان دید که تجلّی او است نسبت به مادون خود و از آنجا که روحانیّات (ومجرّدات) استعدادِ والاتری را ادارا و از نظر کمال از عالم جسمانی ــ أقْوىٰ هستند ــ بدین لحاظ است که بشر به تحصیل قوای

۱۷ ــ محیی‌الدّین بر این عقیده است که موجودات در افعال خود مسخّرِ [ارادهٔ حق و مجبورند. و به قولِ شاعر

ما خود نمی‌رویم روان از قفای کس — آن می‌بَرَدْ که ما به کمندِ وی اندریم

۱۸ ــ «یا أیُّها النّاس أنْتُمُ اَلفُقَراءُ إلیٰ وَاللهُ هُوَالغَنِیُّ الحمید، إنْ یَشَأ یُذْهِبْکُمْ و یأتِ بِخَلْقٍ جَدیدٍ و ماذٰلِکَ عَلَی اللهِ بِعَزیزٍ» (آیهٔ ۲۵ و ۱۶) سورهٔ ۳۵ (الفاطِر) (ای مردم شما همه به خدا فقیر و محتاجید و تنها خدا است که بی‌نیاز و غنی بالذات و ستوده صفاتست. اگر بخواهد همهٔ شما را به دیار عدم فرستد و خلقی از نوبه عرصهٔ وجود آرد. و هیچ این کار برخدا دشوار نیست.)

روحانی رغبتی عظیم دارد[۱۹]. دسته‌یی به مقام وصول و کمال می‌رسند و گردهی دیگر به واسطهٔ عوامل قَسْری (خلاف مسیر طبیعت) و یا موانع عرضی یا ذاتی در این نشأة (مراد عدم لیاقت آنان برای وصول است) به کمال و فعلیّت خویش نمی‌رسند. امّا در دارِ آخرت همه به فعلیّت خویش می‌رسند و قَسْری در کار نیست و امتیازِ صُوَري که بین افراد بشر در نشأهٔ آخرت یافته می‌شود مربوط به انواع صوری است که بـه آن صورت‌ها محشور می‌شوند.

چون عقل اوّل را آفرید، سی‌صدوشصت نوع از انواع کمال در او ظاهر گشت و حق‌تعالیٰ برحسب استعداد و قوّهٔ عقلِ اوّل، چهل و شش هزار هزار نوع و ششصد هزار نوع و پانصد وشش هزار نوع[۲۰] از انواع کمال و فیض وجودی بر او افاضه کرد و به مقتضای این فیض بخشی‌ها عوالِمِ متعدّدی خلق شد و انتشار فیض از عقل اوّل به اختیار صادر نگشت بل که از راه فیضان (مانند شعاع‌ها از خورشید که عالم تاب است امّا خورشید، نورپاشی‌اش ارادی نیست، سرزد و تفاوت میان فیض ذاتی و ارادی به اینست که فیض ذاتی از سوی کسی است که کسب فیض می‌کند و فیض ارادی از فیض بخش است. برای مثال عالِم کلام خود را از روی اراده به سمع جُهّال می‌رساند ولی رسیدن کلامِ به سمع آنان و اثر بخشیدن آن فیضی ذاتی است و از اختیارِ شنوندگان بیرون است.

توجّه به این دو فیض، ایجاب می‌کند که دسته‌یی فیض و خلقت را از طرف مُفاض

۱۹ ــ ارسطو گفته است: «همهٔ مردم، بطبیعت، دوستدار دانائیند.»
«All men by nature desire to konw.»

«تاریخ فلسفهٔ کاپلستون ج ۱ ص ۱۸۷ چاپ لندن»

۲۰ ــ تردید نیست که این قبیل اعداد به منظور بیان تکثیر بکار رفته و مقصود از آن کثرتِ وجوهِ کمال است و نه عدد مخصوص مانند این شعر جلال‌الدّین محمّد بلخی:

زانک هفتصد پرده دارد، نور حق   پرده‌های نوردانْ چندین طبق
(مثنوی/۲ بیت ۸۲۱ ص ۲۹۱ طبع نیکلسون)

علاوه بر آن که ممکن است به‌اعتبار کثرت ظهورات کمالی، به احتیاج به فیض از اللهَ اشارت کند و به اعتبار وحدت مُفیض، أعیان ثابته‌اند یا کثرت اراده را مراد کرده است و نه تعیین عدد.

و مخلوق لحاظ نموده، در نتیجه به فیض ذاتی معتقد گشته‌اند[۲۱] وعّدهٔ دیگر فیض و خلقت را ارادی و اختیاری دانسته‌اند، چون از طرف مفیض و خالق وجود، تصوّر نموده‌اند. و مقام الوهیّت (= انتساب خدا به موجودات) ایجاب می‌کند که نظر هر دو دسته را صواب بدانیم. هر چند هر یک از آنها براین باورند که «من مُصیبم و خصسم مُخطی»

و همین که عقل اوّل را آفرید و به وسیلهٔ آن آسمان‌ها و زمین که به «لوح الهی» موسومند، ظاهر گشت. و این عقل نیز که به «کِلک الهی» موسوم گشته است، بر صفحهٔ کاینات جاری گردید و در رأس عالَم أمر (یعنی مقام کن فیکون) قرار یافت و بدین اضافهٔ تشریفی مخصوص و موصوف گردید. و آن موجودی است که مادّی و پذیرای مادّه نیست و فیض بخشی ذاتی او و فیض‌بخش نسبت به مادون خویش است و با ظهور او، عقول و أنوار مُجَرَّده ظاهر گشت و در لطافت و تجرّد، عقول و انوار ایزدی با او تناسب تاّم داشتند و مَلأأعلیٰ و «عالَم امر» را تشکیل دادند[۲۲].

مسألهٔ یازدهم ـــ: گفته شد که چون این عدل (عقل اوّل مستعدّ پذیرش علوم بی‌نهایت بود، به صورت غنا و کمال مطلق تجلّی کرد و از فقر ذاتی خود در برابر مقام الوهیّت بی‌خبر و در حجاب شد و حال آنکه افتقار وسیه رویی از ممکن هرگز جدا نشود..

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد وَاللهُ أعلَم

در این موقع به حکم غیرت، به نفس نظری انداخت و با استیلای کامل و فرمانروایی عظیم از روی عشق ملکی به پرورش او پرداخت

عقل اوّل را دو فیض است: فیض ذاتی و فیض ارادی. قبول فیض نیز ذاتی و ارادی است و هر موجودی که معلول و پدیدهٔ علّتی است، این دو وجه را دارا است. یک وجه این که از علّتِ نزدیک به خود صادر گشته و از این حیث نیازمندی به او را برای خویش آشکارا عزّت می‌شمارد و وجههٔ دیگر آن که با آفرینندهٔ خویش ـــ که عزیز و والا

۲۱ ـــ یعنی در این مورد مخلوق از خود اختیاری ندارد و همین که وجود او متعلّق گشت و فیض هستی به او رسید، موجود می‌گردد.

۲۲ ـــ البته پس از آن که نفوس کلیّه بوجود آمدند و بدین عقول توجّه یافتند.

پایگاه است ـــ روبرو می‌گردد.

و أحکامِ فیضِ إلهی گاه از ناحیهٔ علّت و سبب نزدیک بر موجودات پرتو مـی‌افکند و زمانی بی‌واسطه و از طرف حق و بدانگاه که تجلّی [۲۳] الهی او را مجذوب کند، و سایـط از بین می‌روند و سلطهٔ اسباب و علل از میان برمی‌خیزد و نمی‌داند که به کـجا مـی‌رود از این رو به ذُلّ و إفتقار إلیَ الله ـــ تعالیٰ ـــ محکومِ است و تجلّیِ دریایِ فـیّاضِ الهـی او را است که او را بی‌واسطه برخوردار و مشمول فیض خـویش گـردانیده، وی را بـه بـارگاه خاصّ خویش فراخوانده است و از جهت فیض ارادی إلهی که در سایهٔ اراده و مشیّت او نثار گردیده ـــ عقل جزئی از میان رخت برجسته، با افتقار بـه اصل خـویش و مـوجدش بازگشته و راه این ننگ و نام خاصّ را بـر خویش بسته داشته است و خـداوند بـه نـام «قُدّوس» ظاهر گشته است. و خداوند بر او فرمان رانده است کـه در قـلمروِ فـرمانروایی حقّ قرار گیرد تا جلوه‌یی از جَلَوات وجود خویش را بروی آشکارا گرداند و چون او را به خویش فراخواند به پیشگاه حضرتش بار یافته، به خدمت می‌پردازد و به کمال مطلوب کـه نیازمندی به او است ـــ سرافراز می‌گردد.

پس چون هر آفریده‌یی راهی به سوی خدایِ سُبحان دارد. از این رو هر مـخلوق را روا است که دو جنبه را دارا باشد: نیازمندی و بی‌نیازی. نیازمندی و فقرِ او آنگاه است که به مبدأ توجّه کند و به امکان ذاتی خود پی بَرَد و غنا و بی‌نیازی او زمانی است که خـود را مؤثّر در عالم و سَبَبِ دیگرْ موجودات بداند و هرگاه در چنین حـالتی از فـقرِ ذاتـی خـود نسبت به غنیِّ مطلقْ غفلت ورزیده ـــ راه بی‌نیازی به سوی او بسته و به فـقر مـحض بـاز می‌گردد.

مسألهٔ دوازدهم ـــ: و از این وجه و رابطهٔ نهانی، کـلیّهٔ آثـار از مـوجودات بسیط و مُرَکّب و عالَم عِلوی و سِفلی و موالید سه گانه از معدن و نبات و حیوان ظاهر مـی‌گـردد. و این آثار مختلف است. برخی از راه اراده و عزم و نیّت صادر می‌گردد (مانند أفعال انسان و حیوان) و برخی أثر طبیعیِ موجودات است مانند دواهایِ مـلیِّن و یـا قـابض و علّت آن جهت تأثیری است که از جنبهٔ الوهیّت صادر می‌گردد.

۲۳ ـــ ما ینکشف القلوب مِنْ أسرارِ آلغیوب.

و پاره‌یی از آثار ناشی از این موجودات، حسّی و پاره‌یی روانی و نفسانی است و برخی از این خواصّ در نفس انسان در اثر خاصیّتی دیگر که در نفس است ـ هویدا می‌گردد. برای مثال سکّه‌یی را مشاهده می‌کند و اثر این ملاحظه در نفس نیرو می‌گیرد به طوری که برای أخذ آن، جسم را تحریک می‌کند از این رو آنچه وسیلهٔ حرکت نفسانی می‌شود یا نفاستِ جوهريِ سکّهٔ دینار است یا برای ارتفاع احتیاج عامهٔ ـ بدون توجّه به نفاستِ جوهرِ آن ـ است و یا این که از آن رو که نام حقّ بر آن منقوش گردیده است ـ پارسایانی را که دارای زهدی راستین اند ـ وامی‌دارد که سکّهٔ دینار را با خود داشته باشند و خاستگاه این انگیزه‌ها و سائق‌ها ـ نفس و روان است. امّا آثاری که در نفس جلوه می‌کند ـ از اشیاءِ خارجی است.

مسألهٔ سیزدهم ـ: به بیان فوق روشن گردید که آثاری که در اشیاء مشهود است از نظر ارتباط آن‌ها بامبدأ و جهت الوهیّت و مؤثّر بودن حقّ در آن‌ها است و چون این آثار موهم این است که به همهٔ اشیاء، سِمَتِ الوهیَّت و مؤثّر بودن دهیم از این لحاظ فرمان داده است که «وقضی ربّک ألاّتَعْبُدُو اِلاّ إیّاهُ»[۲۴] «وخدای توحکم فرموده که جز او هیچکس را نپرستید» که این قضایی درست و حکمی قطعی است وإلهُکُمْ إلهٌ واحِدٌ[۲۵] «وخدایِ شما، خدایِ یکتا است »وچنانچه این آثار در موجودات مشاهده نمی‌شد و حجاب أسرار برابرِ دیدگان نبود، فرشتگان و کواکب و کرات و عناصر و حیوانات و گیاهان و سنگ‌ها و آدمیان هرگز مورد پرستش قرار نمی‌گرفتند خلاصه این که مردم آثار طبیعی را از اشیاء مزبور مشاهده کردند و نتوانستند به علّتی آشکاریانهان منتسب سازند. و از این رو به خدایی و معبودیّت آن‌ها معتقد گردیدند و پرستندگان در اضافه و نسبت این آثار به اشیاء معبود خویش بخطا رفتند. چه معبود آن‌ها در واقع مؤثّر حقیقی بود امّا در تطبیق آن بر معبودهای باطل باشتباه افتادند و همین خطا، شقاوت أبديِ آنها را موجب آمد.

ارباب تحقیق این خطا را از عقل برطرف ساخته‌اند. چه این آزمایشی از ناحیهٔ

۲۴ ـ قرآن کریم سوره ۱۷ (الأسری) آیهٔ ۲۲

۲۵ ـ قرآن کریم سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۱۶۳

الهی است که پاره‌یی از موجودات را بزرگ‌تر جلوه داده است تا دسته‌یی در اثر شقاوت ذاتی به ضلالت منسوب گردند و عدّه‌یی به هدایت گرایند: «لِیُضِلَّ مَنْ یَشاء وَیهْدي مَنْ یَشاءُ.»[۲۶] (لیکن هر که را بخواهد، گمراه گذارد و هر که را بخواهد، هدایت کند.)

و برخی از این عَبَده، پافراترنهاده، گفتند پرستش ما این خدایان را به منظور تقرّب به مقام إلهِ عالم است و این خدایان معبود و مألوهِ بالاستقلال ما نیستند. «مانَعْبُدُهُمْ» إلاّلِیُقَرِّبونآإلیَ الله زُلْفی»[۲۷] (ما آن بتان را نمی‌پرستیم مگر برای آن که ما را به درگاه خدا مقرّب گردانند.)و گویی که این معبودان ظاهری را در بانان و وزیرانِ درگاه حقّ دانسته‌اند و هرگاه این طایفه آثاری را که علّت پرستش است در خود ملاحظه می‌کردند، فقط خود را می‌پرستیدند امّا وجود آگاهی بر مراتب ناتوانی و کاستی و نابودی آن‌ها، تحقّق بسر عبودیّت آن‌ها را دشوار ساخت و هر گاه آنچه را گفتیم برایشان روشن می‌گردید ــ به عبادت برالوهیتّش بواقع اختصاص نمی‌یافتند.

نتیجهٔ سخن ما این که تنها الوهیَّتْ ــ علّتِ بر اطلاق عبودیَّت است و این که در قرآن کریم فرموده است: « وإلهُکُمْ إلَهٌ وَاحِدٌ» و «قَضَی رَبُّکَ ألاّتَعْبُدُوا إلاّ إیّاهُ»

قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد. چه هر که بر وجوه إلهیَّت حقّ آگاهی یابد جز وجْه و أثرِ حقّ را مؤثّر نداند و سر تعظیم به موجودی دیگر فرود نیارد و آن که از این معنی غافل باشد ــ موجودات را به عنوان‌وجههٔحق می‌پرسند و به همین نسبت کیفر می‌یابد. چه او مشرک است.

مسألهٔ چهاردهم: باید دانست که معبودهای باطل از پرستندگان خود بیزارند و از آنان تبرّی می‌جویند امّا از آنجا که پرستنده ــ جز به خَرْقِ عوائد و ترک دوست دیرینه نمی‌تواند شنید و پرستندگان، خود حجابِ خودند ــ بیزاری آنان را ادراک نتوانند کرد مگر در نشأهٔ آخرت که حجاب‌ها کنار رود. خدای بلندمرتبه در قرآن کریم می‌فرماید:«إذْ

۲۶ ــ قرآن کریم سورهٔ ۱۶، ۳۵، ۷۴ (النحل/۹۳ فاطر/۸ المدثر/۳۱) (آیهٔ ۹۳، ۸، ۳۱)

۲۷ ــ قرآن کریم سورهٔ ۳۹ (الزُمَر) آیهٔ ۳ (ما آن بتانرا نمی‌پرستیم) مگر برای این که ما را به درگاه خدا نیک مقرّب گردانند.

تَبَرَّأَ الَّذینَ اتُّبِعوا مِنَ الَّذینَ اتَّبعوا.»[۲۸] «هنگامی که بیزاری جویند رؤسا و پیشوایان باطل از پیروان خود.» و بیزاری آن‌ها از پرستندگان در این است که گویند ما جز تو را نپرستیم و هرگز معبود آنان نیستیم و از کیفر بیمناکیم که پرستشگران به اضافه و نسبت آثار به ما پرداختند و پاسخی که می‌شنوند آنست که هر چند راست می‌گویید امّا شما را بدون بصیرت و عَلَی ٱلعَمْیا وسیله‌یی برای عبادت قرار دادند و آن‌ها را به خاطر این کوردلی‌ها مؤاخذه خواهیم کرد «مَنْ کانَ فی هٰذِهِ أَعْمَی فَهُوَ فِی ٱلاخِرَةِ أَعْمَیٰ وأَضَلُّ سَبیلاً.»[۲۹] «هر که در این جهانِ دنیا نابیناست ــ در عالَم آخرت نیز نابینا و گمراهتر خواهد بود.»

از این رو ایشان در دنیا و آخرت از معرفت محرومند و به قصور فهم کیفر می‌یابند و أخذ و عقوبتِ الهی آن‌ها را از آن جهت است که از روی ستمکاری بر بندگان ــ الوهیّت را با افترا به مخلوق نسبت داده‌اند و بدین لحاظ کیفرِ الهی، عادلانه و در واقع إحقاق حقّ غیر است که مستلزم کیفرِ نادان نیز به گونه‌یی است که به خاطر پیروی از هوایِ نفس ــ بدان استشعار و استبصاری ندارد. زیرا خدای از آنچه مربوط به حقوق ما است ــ در می‌گذرد امّا از آنجا که شِرک، از مظالِم عِباد است و از حقوق إلهی نیست ــ تا از آن در گذرد ــ از آنچه با شأن و مرتبهٔ او مربوط می‌گردد ــ در نمی‌گذرد و صفتِ الوهیّت ــ تنها زیبندهٔ ذاتِ او است.

معبودها نیز بر دو گروهند: جمعی نیکبخت و برخی بدبخت. نیکبخت، رستگار است امّا تمثال معبودانِ باطل به همراهِ پرستندگان آن‌ها در دوزخند و هرگاه مُفاد این آیه که «لایُسْأَلُ عَمّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْأَلونَ»[۳۰] «او بر هر چه می‌کند، بازخواست نشود، ولی خلق از کردارشان بازخواست می‌شوند.» نبود واقع أمر این بود که از آنجا که پرستشگران در واقع حقّ و فاعل مؤثّر شيء را پرستیده و معبودان مذکور جز سرابی گمراه کننده بیش نبوده‌اند ــ از این رو آثار خدایان باطل در قیامت محو می‌گردید.

۲۸ ــ قرآن کریم سورهٔ «البقرة» (۲)، آیهٔ ۱۶۶

۲۹ ــ قرآن کریم سورهٔ «الأسری» (۱۷)، آیهٔ ۷۲

۳۰ ــ قرآن کریم سورهٔ «الانبیاء» (۲۱)، آیهٔ ۲۳

مسألهٔ پانزدهم ــ سزاوار اُلوهیَّتش آنست کـه در گـیتی بـلا و عافـیت و خیر و شرّ هر دو موجود باشد [و از آنجا که به حکم لزوم سنخیّت و تناسب بین علّت و معلول ــ شرّ مـطلق و شرّ غالب بر خیر از مبدء صادر نگردد بنا بر این کلیّهٔ موجودات صادرهٔ از مـبدء یـا خیر مطلق‌اند یا خیر آمیخته به شرّ قلیل‌اند. و چون نسبت شرّ قـلیل مستقیم بـه مـبدء وجـود ــ محال و مخالف قوانین الهی است از این رو شرور قلیله از لوازم فعل و انفعالات و بـروز آثار و کمالات آن‌ها بوده و شرور قلیله ــ از لوازم خیراتِ کثیره‌انـد و لوازم هر چیز طبق قانون جعل، مجعول به جعل او و بِالْعَرضْ منسوب به مبدء وجود خواهد بود. برای مثال دم مار و نیش عقرب که در نظر عامه منفور و از جنس شرور بشمار می‌آید در نـظر فـیلسوف الهی، از مظاهر قهر وجود است که بدین صورت و در ایـن شکل اثـری از آثـار قـدرتِ هستی مطلق را نشان می‌دهد. و غایة الأمر بروز اثر و ظهور قدرت در این موجود و بـدین صفت أحیاناً باعث سلب صحّت و فقدان کمال از موجود دیگری و یا مانع نشو و ارتقاءِ او می‌گردد. بدیهی است که سَلْبِ صحّت و فقدانِ کمال از دیگری از آن جهـت شرّ است کـه منتهی به عدم و یا نقصان وجود می‌گردد.]

و در غیر این صورت پاره‌یی از اسم‌هاْی الهی بی‌اثر می‌ماند که این مـحال است و ممکناتِ هر کدام به موازات اسمی از اسماء مؤثّر خداوندی قـرار یـافته‌انـد (بـرای مثال بعضی به موازاتِ إسمِ مُنْعِمْ و برخی در مقابل اسم منتقم و یا قابض و باسط و امثال آن) که بجز اسماء ذات ــ ما را به کُنهِ ذات راهی نیست مگر آنچه بـه صفـات سلبی و یـا بـرخی أسماءِ کمالیّه مربوط شود از قبیل سمع و بصر که از لحاظِ اثر، به ممکنات تعلّقی ندارند.

مسألهٔ شانزدهم ــ در شگفتم از آن دسته‌یی که از مقام خود تجاوز کرده، حدّ خود را نشناخته، پای بیرون کرده از حدّ گلیم، و خود را از خدا بـه خـود شناساتـر دانسته‌انـد؟! دسته‌یی از تشبیه او به مخلوق به خدا پناه برند و گروهی دیگر بـه گـونه‌یـی از تـنزیه او احتراز کنند که به تعطیل (ترک عبادت) می‌انـجامد و تشریـفِ تشبیه را از مـعبود بـدر می‌آورد. در حالی که اگر حقّ علم و عرفان را بـراستی ادا مـی‌کـردند از تـنزیهِ بـنده خودداری، و از تشبیه بیزاری میجُستند و گفتار آن که گفته است:

[(خدا) بر آنکه او را برگزید و در خدا فانی شد ـ چهره کرد ـ و چون فانی فی الله گردید ـ گویی وجودِ (بشری) نداشت چه ظهور حقیقت با فنای طالب ملازمت دارد.] تردیدناپذیر بود.

و صحّت قولِ آن که گوید:«سبحانی وأناالله = ذاتِ من مُنَزَّه است و (العیاذُ بالله) من خدایم» و أمثال این قبیل سخنان نیز راست می‌آمد.

هر چند جماعتی، معتقدانِ به این قبیل سخنان را تکفیر نموده‌اند و عده‌یی نیز به تأویل اقوالِ آنان پرداخته‌اند به همان کیفیّت که أخبار تَشبیه را نیز تأویل کرده‌اند و ما نیز اعتقاد به تأویل أخبارِ تشبیه داریم امّا به تأویل أَلفاظ فوق نمی‌پردازیم. چه اینان نخست از تشبیه بیزاری جُستند و آنگاه قایل به تنزیه گردیده، به دگرگون ساختن مبانیِ ظاهری أخبار پرداختند امّا از تنزیه در حقّ مخلوق بیزاری نجستند. و بدین حال ـ آنچه به موجودِ مُحْدَث می‌زیبد و متناسب با موجود است ـ (به استناد آنچه اینان با گفتارِ صِرْفْ بر زبان آوردند) دربارهٔ حقّ نیز قایل گردیدند (یعنی حقّ را با میزانِ خلق سنجیدند). چه الفاظ، قابلیّت أشکال و صور گوناگون و پذیرش توجیه و ظرفیّتِ تعدّدِ معانی را دارا است. و تنزیهِ ذاتِ حقّ در این مسأله برتر از تشبیه نیست. امّا خرد عامّهٔ مردم از إدراک غوامض أسرارِ الوهیّتْ قاصر و دیدهٔ بینشِ آن‌ها نارسا است.

از این شگفت‌تر آن که طایفه‌یی از این قبیل مردمان از تشبیه به سوی تشبیه می‌گریزند و آن را تنزیه و تسبیح حقّ نام می‌نهند و با آرایی که دارند خود را مضحکهٔ خردمندان می‌سازند! اینان از تشبیه عدول نکرده، از مَعانیِ مُحْدَثِ ذهنی خویش رویگردان نبوده، به معانیِ بر تافتهٔ ضمیر خویش متکّی‌اند و آنگاه از تشبیه معانی ذهنی به تشبیه دیگر معانی می‌پردازند و نام این عدول را «تنزیه» می‌نهندا چه کاسهٔ وجود آنها (به حکمِ مقام عشق را درگه بسی والاتر از عقل است) ـ ظرفیّت قبولِ معانی الهی را فاقد است. چه وجود حق تعالی اگر در ظرف وجود و ظرفیّت إدراک محدود آدمی ریخته شود ـ ذاتش مشتبه گردد و مصداق حال آن‌ها است:

یا کدامین پای ای کِرمِ زمین! می‌روی بالای چرخ هفتمین

چه هرگاه به دایرهٔ تحقیق پای نهند و کشف بر خویشتن روادارند و اذعان کنند که خدای سبحان، صفات و أحکامی را بر ذات خویش در کتاب‌های آسمانی و بر زبان سُفَرا و أنبیاء ثابت کرده است و چون ذاتِ مقدَّسش بر أفهامِ همهٔ خلایق پوشیده است و شناخته نمی‌گردد و این أحکامی است که با دانش محدودِ بشری برای ذات (حق تعالی) قائلیم و جهل به حکم، بر جهل بر ذات نزدیک‌تر است. چه حقیقتِ نسبتِ این حکم برای ذات حقّ شناخته نمی‌شود مگر این که خود ذات شناخته شود و چون معرفت به ذات ممکن نیست، از این رو أحکامِ راجع به ذات نیز شناختنی نیست و پس از این تمهید ـ از تشبیه سرباز می‌زدند و بر حکم تنزیه خرده نمی‌گرفتند، بل که به میزان معرفتی که خدای متعال ـ خود را بدان وصف کرده است ـ گردن می‌نهادند.

آورده‌اند که یکی متقدِّمان را از معنی إستواي بر عرش پرسیدند. پاسخ داد: معنای إستوا معلوم امّا کیفیّت آن مجهول است و ایمان بدان واجب و پرسش از کیفیّت آن، بدعت است.

از این رو ما و پیروانِ ما ـ که در طریق علمِ ذوقي شهودی راه می‌سپارند ـ طیّ طریق در مسیر فوق را رها ساخته، گوییم ذاتِ حق را به مقامِ شهود می‌توان دریافت امّا از راه دلیل نمی‌توان و وصلی است امّا وصفی نیست. زیرا هویّتِ مخفی با حقیقت ذات همواره همراه بل که عینِ او است و از این رو عارف گوید: او نیست مگر او. و هویّت او را به او اثبات می‌کند. امّا ما پیروِ راهی دیگر ـ که سزاوارِ الوهیّت او است و با ذاتِ او نیز منافات ندارد و ما را به‌تر به حقیقتِ مقصود می‌رساند ـ هستیم. که ما را به معرفتِ شهودی برساند تا صحّتِ أحکامِ ذات و حقیقتِ حکم بر آن که به شهود رسد ـ روشن گردد. از این رو در راه معرفتِ شهودی قدم بردار و ببین.

و آنچه در «صحیح مسلم» آمده است که الوهیّت قابل تحوّل و دگرگونی است و در قالب عقاید و معارف، متصوَّر می‌تواند شد ـ راست است و اعتقاد طایفهٔ مشبّهه و دیگران نیز چنین است و به هر حال هر طایفه را این مقدار ادراک دربایست است که تجلیّات الوهیّت در صُوَرِ باور داشت‌ها ظاهر می‌گردد و پیدا است که این مسأله نه به ادراک کننده

بل که به مُدْرَک، راجع می‌شود. چه حقایق را ثبات است و دگرگونی را بدان راه نیست. و از این رو هر که از راه ما بیرون رود و از ما روی برتابد و به دیگری روی آرد ــ کاستی و نقص دارد. زیرا همه جا عکس رخ یار توان دید و

از همه محروم‌تر خفّاش بود کاو عَدوِیِ آفتابِ فاش بود

و از این رو عالَم تبدُّل و تمثُّل را «برزخ» نامیده‌اند زیرا حدّ واسطِ حقایق جسمانی و روحانی و پیوند میان صُوَر و معانی است و از این جهت به تجلیّات معانی که در ارتباط جدایی‌ناپذیر و بی‌وقفه با صُوَر هستند ــ «مقام وَسَطْ» داده‌اند.

و در طیّ داستانی یکی از عارفان بدین مقام اشارت کرده است که سلسلهٔ سند روایت را به «سری‌ء» می‌رساند. که «جنید» گفته است. از سری شنیدم که گفت: از «غُلیم أَسْوَدْ» شنیدم که گفت:«هر که در طلب چیزی برآید و به سوی چیزی قابل رؤیت و در دسترس رود ــ از او می‌گریزد و هر که دست از طلب بداشت و آن را ترک گفت ــ به سویش آید و به او روی آورد.» گفتم چگونه چنین چیزی ممکن است؟ گفت: در آن هنگام آن شخصی که در طلب برآمده است ــ می‌پندارد که به کار و کوشش آن چیز را طلب کرده است و دیگر در اندیشهٔ تأمین زندگانی خویش نخواهد بود این بگفت و تمامت این آیت را بر خواند:«قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَاللهُ سَمْعَكُمْ وأَبْصارَكُمْ وخَتَمَ عَلىٰ قُلوبِكُمْ.»[۳۱] (بگو ای پیغمبر، اگر خدا گوش و چشم‌های شما را گرفت و مُهر بر دل شما نهاد (تا آن که کر و کور و جاهل شدید.)...

(من با شنیدن این آیه و سخنان) اشتغال و کسب را ترک گفته، توکّل به خدای را پیشه ساختم و اکنون اگر به این عمود دست زنم طلا می‌شود و بسه آن عمود دست زد و بی‌درنگ طلا شد.

سپس فرمود ای سری این أجسام تغییر نمی‌یابند امّا تو به خاطر ایمانی که به پروردگار خود داری، آن‌ها را بدین صورت می‌بینی و کیفیّت دیدن یعنی صورت مشهوری که برای بیننده حاصل می‌گردد نیز به همین ترتیب است.

۳۱ــ قرآن کریم سورهٔ ۶ (الأنعام)، آیهٔ ۴۶

و از این جا دسته‌یی از قلمرو تحقیق إنحراف جستند و گفتند در عالَم، چیزی جز محسوسات نیست. و جهان را، خدا پنداشته و خدا را عین جهان دانستند. و سببِ حصولِ این دیدگاه به خاطر آن بود که حقِّ تحقیق را أدا نکرده و از رویِ دانش و از سر بینش به إثباتِ هر حقیقتی در جای خود نپرداختند چه اگر از سرِ علم و إطّلاع به إظهار نظر می‌پرداختند ـــ چنین نمی‌گفتند.

از این رو بر آن که خود را توصیف کرده است (یعنی برای خدا) توجیه أخباری را که مربوط به تشبیه است ـــ رها کن و اگر خود أهل تحقیق و پژوهش و بینش نیستی، (به حقّ محوّل کن) و دربارهٔ آن سخن مگوی. زیرا در غیر این صورت ـــ به خاطر آن که به عدمِ تشبیه معتقد گردیده‌ای ـــ گوهرِ وجود خویش را تباه ساخته‌یی و از آن رهایی نیافته‌یی، و به مخلوقی او را مانند درده‌ای که مرکَّب (یعنی ترکیبی از ماهیّت و وجود است) است و تو او را به مخلوقِ معقول (تشبیه صفات حق به مخلوق) مانند ساخته، او را مخلوقی مادّی پنداشته‌یی! و «ممکن» را کجا رسد که با «واجب» در حُکْم (یعنی أوصاف) جمع شود!؟

مسألهٔ هفدهم ـــ ادراک‌کننده و نیز آنچه إدراک می‌شود بر دو قسم است:

۱ ـــ آن که به علم إدراک می‌شود و به خاطرِ امکان تخیّل آن می‌توان صورت مرئیّ آن را در قوّهٔ خیال نگاهداشت.

۲ ـــ و آن که تنها به علم إدراک می‌شود امّا نیروی تخیّل با آن همراه نیست از آن رو که جسم و جسمانی نیست (مانند علمِ خدا و فرشتگان و علم انسان نسبت به حقایق کُلّی.)

مدرَکْ نیز بر دو نوع است:

الف: مدرَکی که از روی عادت دارای صورت است. این نوع از آن جهت که نیروی علم و تخیّل هر دو را دارا است، قابل ادراک است و آن که قوّهٔ تخیّل ندارد ـــ تنها معنیِ آن را درک می‌کند

ب: و مَدْرَکی که قابل تخیّل نیست از این لحاظ است که دارای صورت نیست لیکن فقط قابل إدراک است و آن کسانی که دارای علم وَهْبی هستند نیز بر دو دسته‌اند:

دسته‌یی که حیات آن‌ها محسوس است و دسته‌یی که بر حسب عادت، حیاتشان پنهان و مخفی است که البته قابل تخیّل نیست و بجز آنچه برشمردیم ـــ چیزی دیگر وجود ندارد. از این رو سراسرِ وجود زنده و گوینده و (به زبان استعداد) ناطق به عظمت خدای ـــ سبحانه ـــ است. اگرچه هر یک از مظاهر وجود، بنا به تفاوت در حقیقت وجودی ـــ در کیفیّتِ ظهور نطق مختلف‌اند. خدای فرماید:

(تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰواتُ السَّبْعُ وَٱلْاَرْضُ ومَنْ فيهِنَّ)[۳۲] «هفت آسمان و زمین و هرچه در آن‌ها است به ستایش و تنزیه خدا مشغولند.» از این رو سخن خدای «هرچه در آن‌ها است» مانند این است که گوید «أهْلِ هفت آسمان و أهلِ زمین» و با این شیوهٔ بیان، احتمالِ صحّت قول آن که را که بگوید مضاف را حذف و مضاف‌الیه را جانشین آن ساخته است، از میان برده است. از این قبیل سخنان در کلام حق آمده است: (وَاسْئَلِ ٱلقَـرْيَةَ ٱلّتي كُـنّا فيهَا وَٱلعيرَ)[۳۳] «و از آن شهر و از آن قافله که ما در آن بودیم، حقیقت را جویا شو.» که مراد پرسش از اهالی قریه است.

و سخن پیامبر (ص) در اشاره به کوهِ أُحُدْ که «این کوه دوستدار ما است و ما دوستدار او.» و دیگر گفتار او که فرمود: «صدای مؤذّن به هر تر و خشکی رسد، دربارهٔ او شهادت می‌دهد.» و این که فرموده است: «هیچ جنبنده‌یی نیست مگر این که روز جمعه از ترس قیامت صیحه می‌زند و فریاد سر می‌دهد.» همهٔ این امور ایجاب می‌کند که موجوداتی که به نظر صامت‌اند از حیات و علم برخوردار باشند لیکن چنان که گفتیم بر أفهام و عقولِ افراد عادی پوشیده است. امّا حیات و علم و نطق آن‌ها بر نبیّ و ولیّ، با خرقِ عادت ـــ آشکار می‌گردد. از این رو همهٔ موجودات به تسبیح و تقدیس و حمد او ناطق‌اند ولی شما به تسبیح آن‌ها آگاهی ندارید یا این که علم به علم ندارند. و خدای نسبت به کسانی که این آیات را از معنای اصلی تأویل کرده و دگرگونه می‌سازند، بردبار است و از این روی آن‌ها را نمی‌گیرد و مؤاخذه نمی‌کند و با آمرزش خویش از گناه آن‌ها درمی‌گذرد ـــ چه

۳۲ ـــ قرآن کریم، سورهٔ «الأسْرىٰ» (۱۷)، آیهٔ (۴۴)

۳۳ ـــ قرآن کریم، سورهٔ «یوسف» (۱۲)، آیهٔ (۸۲)

اینان تنها به ادراک از راه سخن و گفتار پای‌بندند. (تنها از یک بُعدِ شنوایی برخوردارند.)

مسألهٔ هجدهم ــ از آنجا که هر معلومی قابل تصوّر نیست و هر عالمی نیز متصور نیست (یعنی صورت در او نقش نمی‌یابد مانند خدا) از این رو علم عبارت از تصوّر و صورت حاصل از شیء نیست. و آن که علم او به وسیلهٔ صورت اشیاء حاصل می‌گردد، این تصوّر از لحاظ علم او نیست بل که از جنبهٔ تخیّل او است که نیروی تصوّر است ولی آن که نیروی تخیّل ندارد ــ اشیاء را به صورت درک نمی‌کند بل که حقیقت آن‌ها را درک می‌کند. چه هر معلومی قابل تصوّر نیست زیرا در واقع و نفس امر، معلوم، پذیرای صورت نگردیده است. و هرچند علم به آن حاصل گردیده است امّا قابل تصوّر نبوده است. از این رو، دانشِ برأساسِ پندار یا تصوّرْ بنیاد وجود ندارد و علم عبارت از تصوّر نمی‌تواند باشد.

مسألهٔ نوزدهم ــ به نظر ماو پژوهندگانیاز قبیل ما ــ مخلوق ــ از آن جهت که «ممکن» است ــ دارای قدرت و اختیار نیست. چه فاعلی غیر از خدای ــ تعالی ــ که خالق أفعالی است که برأی‌العین بر دستِ آدمیان و جز آن‌ها مشهود است ــ نیست و پس از ظهور دلایل قدرت خداوند بر دست بندگان ما به قدرت خداوند استدلال کردیم و مخلوقات از آن رو که ممکن‌الوجودند ــ خرد آن‌ها هیچگونه تأثیری در أفعال ندارد. از این رو چگونه می‌توان برای موجود حادثی که اثر وی بواقع زایل می‌گردد ــ به اثباتِ قدرت پرداخت؟ و «حادث چگونه درک نماید قدیم را؟»

مسألهٔ بیستم ــ ما به اقامهٔ دلیل بر اثبات یگانگی خداوند نیازی نداریم زیرا بشهود رسیده‌ایم و بدیهتِ عقل و مقام شهود ما را از ستیزه‌جویی دربارهٔ خدای و یگانگیش بی‌نیاز می‌سازد امّا در مقام جدال با مشرکان گوییم ما و شما بر خدای یگانه اتّفاق داریم و بر شما مشرکان است که بر خدای دیگر دلیل آورید. از این رو آن‌ها به إقامهٔ دلیل مُکَلَّفند و نه ما.

مسألهٔ بیست‌ویکم ــ حیات و علم و قدرت و سایر أوصافِ کمالی خداوند ــ

عناوینی است که به ذاتِ او نسبت داده شده است و یـا صفـات سلبی است کـه بـدان موصوف گشته است ولی مفاهیمی از قبیل علم و حیات و جز آن، زایـد بـر ذات نـیستند. زیرا خداوند در مقامِ ذات کاملِ مطلقْ است و هرگاه این اوصاف زاید باشد ـــ ذات او بـه این اوصاف نیازمند می‌گردد و نقص ذاتی لازم می‌آید و نـقص در ذاتِ او مُـحال است. و کمال ذات به صفاتِ زاید نیز محال.

مسألهٔ بیست‌ودوم ـــ ذاتِ حق اگرچه واحـد است ولیکن دارای نسبت‌های مـتعدّد است که به اعتبارِ تعدّدِ تعلّقات متعدّد می‌گردد و این که گویند خداوند نسبت به فـلان دانـا است و نسبت به بَهْمانْ توانا است و افـزاینده است بـر دیگری و امثال آن نسبت‌هایـی از این قبیل که به او داده می‌شود، در شمار صفات او است.

مسألهٔ بیست و سوم ـــ صفات ذاتیِ أشیاء، عینِ آن‌ها است و صفات غیرذاتی، تـابع موصوف است و بالاستقلال به وجود و عَدَم مـوصوف نـیست و هرچند مـعلوم است امّـا قدرتی ندارد تا بنفسه و بخودیِ خود موجود یا معدوم باشد. مـانند: حیِّز و مکان خـواستنِ جوهر جسمانی و پـذیرشِ أعراض و تـرکیب پـذیرفتن جسم از طـول و عرض و عمق و مانند آن.

مسألهٔ بیست‌وچهارم ـــ عدم را به ذات و جوهر موجودات ـــ پس از تحقّق به وجود ـــ راه نیست. ولیکن أعراض و صُوَر و أشکال و رنگ‌ها پیوسته در جـوهر «خَلْعْ و لُبْسْ» می‌کنند. یعنی موجود و مـعدوم مـی‌گـردند. پس جـوهرِ عالَم ـــ هرچند از حیث أشکال و صُوَر، تغییر می‌پذیرد امّا فنا را بدان راه نیست.[۳۴]

مسألهٔ بیست‌وپنجم ـــ جهان در مرتبهٔ وجود، خالق خود نیست و میان آن دو (جهان

۱ ـــ در حاشیهٔ نسخهٔ صف آمده است: «و از این رو مـوجودات پـیوسته فـقیر و نـیازمندند و خدای ـــ آفرینندهٔ جاودان است.»

۳۴ ـــ وجود و حیات انسانی، و نیز سایر موجودات إمکانی پیوسته و آن به آن در تغیّر و تـبدّل و تازه‌بتازه شدن است، و فیضِ هستی که از مبدأ هستی‌بخش به ممکنات می‌رسد دم‌بـه‌دم و لحـظه بـه لحظه نو می‌شود و تغییر می‌یابد. یعنی بطور «خلع و لبس» آنـچه در «آنِ» سابـق بـود، بکلّی مـعدوم می‌گردد و در «آنِ» لاحق حیات جدید و وجود تازه که مماثل با حیات و وجـود سابـق است بـه مـا می‌رسد نه این که هستی بعینه و بدون تغییر، ثابت و پای برجا مانده باشد. همان طور که جـلال‌الدّیـن

و خالق آن) نیز جدایی نیست بل که ارتباط جهان با خدا ـــ ارتباطِ ممکن با واجب و ربطِ مخلوق به خالق است. از این رو جهان در مرتبهٔ ثانی از وجود قرار دارد و باری‌تعالیٰ در مرحلهٔ أولیٰ. و از لحاظ مرتبه نیز با یکدیگر شریک نیستند و تمثیل آن مُفادِ «وللّهِ المَثَلُ الأعلیٰ»[۳۵] خدا (و خداشناسان) را پسندیده و عالی‌ترین اوصافِ کمال است که دو نقطه از مکان که با یکدیگر مجاور و هر کدام حیِّز جسمی هستند ـــ هیچ‌یک در مرتبهٔ دیگر قرار ندارند و بین آن دو مکانی مشترک نیست. و این مثال برای تقریب ذهنی است و عبارتْ ـــ گنجایش بیش از این تعبیر را ندارد. و مُعتَقَدِ دیگری نیز هست که بین

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد

(مثنوی، دفتر ۱ / ابیات ۱۱۴۵ ـــ ۱۱۴۶ نیکلسون)

هرچند صدرالمتألهین در بیان «حرکت جوهری» خویش به آراءِ محیی‌الدّین عنایت و توجّه داشته است امّا تأمّل در مدلولِ مسألهٔ بیست و چهارم (کتاب المسائل) آشکار می‌سازد که محیی‌الدّین مخالفِ حرکتِ جوهری است.

اصل و ریشهٔ کهن «حرکتِ جوهری» که در فلسفهٔ ملاّصدرا بارور شده و شهرت یافته، همان قاعدهٔ تجدّد امثال و تبدّل أمثال است که از دیرباز مابین عرفا و صوفیّه معروف بوده است و عمدهٔ مشکلات و اعتراضات که بر حرکتِ جوهری شده است، بخصوص عویصهٔ «بقاءِ موضوع» که ملاصدرا بتصویر «هیولای متحصّل بصورة ما» به اعتقاد خود آن را حلّ می‌کند، ناشی از همین لفظ «حرکت» است، زیرا حرکت به هر قسم از اقسامش خواه حرکت أینی و کمیّ و کیفی و وضعی که مورد اتّفاق جمهور حکما و متکلّمان است؛ و خواه حرکت در مقولهٔ جوهر که مختار طریقهٔ ملاصدرا و مردود مشرب فلاسفهٔ مشّایی است، همه احتیاج به بقای موضوع حرکت دارد، و تصویر بقای موضوع در حرکت جوهری بطوری که ملاصدرا در حکمت متعالیه بشرح و تفصیل هرچه تمام‌تر گفته، از مسایل بسیار لطیف ذوقی است که فهمش دشوار و دور از ذهن‌های عادی است.

امّا مشکل ربط حادث به قدیم و انفکاک معلول و علّت از یکدیگر در هر دو قاعدهٔ «تجدّد امثال» و «حرکتِ جوهری» جاری است، بل که در تجدّد امثال عقده‌اش سخت‌تر و حلّش دشوارتر است، چرا که در تجدّدِ امثال قضیّهٔ وجود و عدم و «خلع و لبس» است، امّا در حرکت جوهری سیر استکمالی است بطور «لبس بعد لبس» و «ایس بعد ایس».

(استاد همایی ـــ تجدّد امثال ص ۱۱)

محمّد بلخی می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

۳۵ ـــ قرآن کریم سورهٔ النحل» ۱۶ ـــ آیهٔ (۶۰)

قدما و أشاعره یافته می‌شود که قدما گویند عالم، قدیم نیست و زمان موهومی را که أشاعره از بقاءِ واجب انتزاع کرده‌اند ــ رد نموده و حدوث[۳۶] و فقر را برای جهان ثابت کرده‌اند. به این معنی که در مرتبهٔ وجودِ حق، عالمی وجود ندارد و نسبت به آن مرتبه معدوم است. (نظر محیی‌الدین علی‌الظاهر متوجّه به حدوث ذاتی است و نه زمانی.)[۳۷]

مسألهٔ بیست و ششم ــ عَرَض، مقوله‌یی است که بالذّات در دو زمان موجود نیست و در زمان دوّم به وجود تازه‌یی نیازمند است. نتیجه آن که خداوند پیوسته آفریننده است و ...

۳۶ ــ چون از «انواع حدوث» ــ سخن رانده است ــ ناچار لزوم تفسیر آن محسوس است.

۱ ــ حدوث زمانی: آنست که وجود امر حادث، مسبوق به عدم زمانی باشد، نظیر حادث امروزی که دیروز وجود نداشت، و آنچه فردا وجود می‌گیرد که امروز نبود.

۲ ــ حدوث ذاتی: آنست که مسبوق به عدم ذاتی باشد مانند صدور معلول از علّتِ تامّه که در خارج تقارن وجودی دارند امّا در تعقّل ذهنی، چنانست که علّت ذاتاً بر معلولش مقدّم است چندان که می‌توانیم علامتِ ترتّب وجودی و سبق و لحوق ذاتی را در لفظ بیاوریم و بگوییم: «معلول پس از علّت وجود گرفته است.» و «وجدت العلة فوجد المعلول.»

حدوث دهری: که محقّق داماد و پیروان او می‌گویند بتقریب مانند حدوث زمانی است از این جهت که مثل حدوث زمانی مسبوق است به «عدم انفکاکی» یعنی نوعی از تقدّم و تأخّر و سبق و لحوق که انفکاک سابق و لاحق و جدا شدن قبل و بعد از یکدیگر در آن متصوّر است نه «عدم تقارنی» چنان که در حدوث ذاتی و تقدّم و تأخّر علّت و معلول است.

امّا تفاوت حدوث دهری با حدوثِ زمانی از این جهت است که سبق انفکاکی حدوث دهری در سلسلهٔ طولیه یعنی رشتهٔ مترتّب به هم پیوستهٔ علل و معلولات است بر خلاف حدوث زمانی که سبق و لحوقش در سلسلهٔ عرضیه است.

سلسلهٔ عرضیه در مقابل طولیه به موجوداتی گفته می‌شود که مابین آن‌ها ترتّب و رابطهٔ تقدّم و تأخُّر علّت و معلول نباشد، نظیر «عقول متکافئه» و موجوداتِ محسوسِ عالَم أجسام.

(تجدّد امثال / ۳۳)

۳۷ ــ عرفا به طور قاعدهٔ کلّی می‌گویند «أَلْمَوْجُودُ لاٰیَبْقیٰ زَمٰانَیْن» و مقصود، همهٔ موجوداتِ امکانی اعمّ از جوهر و عرض است و نه خصوص موجوداتِ عَرَضی که متکلّمانِ اشعری گفته‌اند: «اَلعَرَضُ لاٰیَبْقیٰ زَمٰانَیْن» وجلال‌الدّین محمّد نیز در بیت ذیل بدان اشارتی لطیف دارد:

این عَرَض‌های نماز و روزه را ‌‌ ‌‌ ‌‌ چون که لاٰیَبْقیٰ زَمٰانَیْنِ اَنْتَفیٰ

(۹۴۶/۲ ص ۲۹۸ نیکلسون)

أمّا حقیقت «تجدّداتِ تجلیّاتِ رحمانی» آن است که چون جلا که ظهور ذات است لِذاتِه فی

این عَرَضْها بر جواهر ــ بتوالی و تتابع آنات و بدونِ انقطاع و تراخي إفاضه می‌کند و جوهر نیز همواره به آفریننده نیازمند است و هر گاه عَرَض در زمان ثانی موجود باشد ــ پس نیازی به خالق نیست و افتقار نیز از جوهر سلب می‌گردد و هر دو غیرممکن است، و در نتیجه عَرَضْ در دو زمان باقی نیست.

ذاتِه و إستجلا که ظهور ذات است لِذاتِهِ فی تَعَیُّناتِه ــ لازم ذاتِ أحدی است، از این رو فیض تجلّي رحمانی بر دوامْ بر موجوداتْ فایض است و أشیاءْ آنْ به آنْ از مقتضای إمکانیّهٔ ذاتی نیست می‌شوند و به فیضِ تجلّي حقّ هستْ می‌گردند و سرعتِ تجلّی و تجدّدِ فیضِ رحمانی به نوعی است که ادراک آمدن و رفتن نتوان کرد که آمدنش عینِ رفتن است. و از این جهت شیخ نجم‌الّدین محمودبن عبدالکریم شبستری (متوفی در اوایل سدهٔ هشتم) در گلشن راز گفته است:

جهانِ خلق و امر از یک نفس شد	که هم آن دم که آمد، بازپس شد
ولی آنجایگه آمد شدن نیست	شدن چون بنگری جز آمدن نیست

و باز گفته است:

جهان کلّ است در هر طرفة العین	عدم گردد ولایبقی زمانین
دگرباره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی

امّا این که چرا وجودِ خود و سایر موجودات را در ظاهر ثابت و مستقر بر یک حال می‌بینیم، علّتش دوام و استمرار فیض مبدأ فیّاض ازلی است یعنی افاضهٔ وجود به موجودات دائم و مستمّر است ــ ما توهّم ثبات و استقرار می‌کنیم چنان که از حرکت سریع شعلهٔ جوّاله و قطرهٔ نازله احساس دایره و خطّ مستقیم می‌کنیم. و به قول شیخ محمود در گلشن راز

همه از وهم تست این صورت غیر	که نقطه دایره است از سرعتِ سیر

***

آن زتیزی مستمر شکل آمده است	چون شرر کش تیز جنبانی به دست

خلاصه آن که تعیّنات همه مانندِ أعراضند که گفته‌اند: «اَلعَرَضُ لایَبْقَی زَمانَینِ» و چون تغیّر و تبدّل در زمان و مکان و حرکت بدیهی و محسوس است پس باید در دیگر جهات و عوارض نیز تغیّر و تبدّل باشد و همین تبدّلات است که سرانجام منتهی به تبدّل هویّات و تعیّنات می‌گردد، چیزی که هست، سرعت سَرَیان و جریان به حدّی است که وجود واحد، ثابت دیده می‌شود، همچون توهّم خطّ از نزول قطرهٔ باران و تصوّر دایره از نقطهٔ گردان مانند شعلهٔ جوّاله و تصوّر آب از سراب، (یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مٰاءً.)

مسألهٔ بیست و هفتم ـــ ذاتِ باری تعالیٰ از همهٔ جهات مشهود و مرئی واقع می‌شود جز از جهتِ فعل و إبداع. زیرا، فعل و ابداع ویژهٔ ذات او است و با «ممکن» تناسبی ندارد ولیکن علم و اراده و سایر اسماء و صفات قابل شهودند و حقیقت مشاهده نیز از ناحیهٔ ممکنات است و نه از او.

مسألهٔ بیست و هشتم ـــ شناخت احوالی که عارض ذات می‌گردد ـــ تنها با شناسائیِ ذات ممکن است و چون ذات شناخته نمی‌شود ـــ أحکام و حالاتی هم که به او نسبت داده شده است مانند مَعیّت (کیفیّت بودنِ او با مخلوق) و استواءِ بر عرش و چگونگی تنزّل او در ممکنات و خنده و وصل و اُنس و دست و چشم (یدالله عین‌الله) و أمثالِ آن که بر او اطلاق گردیده است ـــ بحقیقت شناخته نمی‌شود و بواقع هیچ یک روشن نیست، به همان گونه که حقیقت انسان و صفات منسوب به او نیز روشن نگشته است. و از این جهت پیامبر ـــ که درود بر او باد ـــ فرموده است: «کسی که خود را شناخت ـــ خدایش را شناخته است.»

به این معنی که حقیقتِ نفس انسانی به همان گونه که شناخته نمی‌شود ـــ ذاتِ واجب و أحکامِ منسوب به او نیز قابل شناسایی نیست. چه گوهرِ نفسِ انسانی، دریایی است که آن را کرانه نیست و به محض ورود در این دریای ژرف، در أمواج بیکرانش غرق خواهیم گردید. پس به شناساییِ خالق نفس ـــ که اندیشهٔ ما را در بَیدایِ حرمان و یأس سرگردان می‌سازد ـــ چگونه توانیم رسید؟ از این رو حجابِ عزّت ـــ که مانع قرب است ـــ بر أفهامِ ما کشیده شده است و این حجاب، قصور و ضعف إدراک ما از حقیقتِ باری است و شدّت ظهور او. و آنجا که ممکن‌الوجود به کنه و حقیقت نفسِ خود پی نتواند برد. آیا می‌تواند به معرفتِ ذاتِ مقدسّش ـــ که خاستگاه موجودات است ـــ ظفر یابد؟ چه ذات او را عظمتی تا بدان جا است که هیچ عارفی به حقیقتِ معرفت ذاتش پی نبرد و هیچ بیانگری نتواند که أوصافِ ذاتش را بیان کند.[38]

۳۸ـ گر کسی وصفِ او ز من پرسد ¦ بی‌دل از «بی نشان» چه گوید باز؟
عاشقان، کُشتگان معشوقند ¦ بر نیاید زکشتگان آواز

«گلستان سعدی»

مسألهٔ بیست و نهم ــ أدلهٔ قطعی بر یکتایی ذاتِ واجب اقامه شده است امّا تنها نفی دو خدا و دو مؤثّر بر نفی یا اثبات دو قدیم یا بیشتر دلالت نمی‌کند. جز این که از راه دلایل سمعیّه، اثبات و نفی آن ذکر شده است. از این رو، لاإلهَ إلاّ إلهٌ واحِدٌ، «سُبْحانَهُ وَتَعالی عَمّا یُشْرِکونَ.»[۳۹] خدایی جز خدای یگانه نیست. (و خدا از آن چه شریک او قرار دهید ــ منزّه و برتر است.)

مسألهٔ سی‌ام ــ قِدَمْ و أزلیّتی که بـه ذاتِ بـاری نسبت داده شده ــ عبارت از سَلْبِ وجود پس از عَدَم است (یعنی وجود او مسبوق به هیچ نـوع از أعدام نـیست.) و مـقصود، أوّلیّتِ وجودی نیست که خود را بدان تـوصیف کـرده و فـرموده است: «هُوَ الأوَّلُ»[۴۰] «اوّلِ هستی، او است.»

مسألهٔ سی و یکم ــ بقاء، وجودِ مستمّر است و صفتی کـه عینیّت داشته بـاشد و یـا چیزی دیگر، نیست زیرا اگر بقا، عینِ صفت باشد، ناگزیر نیازمند به بقایی است کـه بـقاء دوم نیز که بقاء اوّل به آن وابسته است نیز بقایی دیگر مـی‌خـواهد. پس آنــچه بــقاء دوم بخواهد به او باقی بماند ــ باقیِ اوّل که موصوف به بودن می‌باشد به همان بقاء می‌مـاند و بقاءِ موصوفِ اوّل به بقایِ موصوفِ دوم همین استمرار وجـود است کـه بـیان داشتیم پس اگر باقی از جملهٔ آنچه متقیّد به زمان[۴۱] است (یـعنی در سلسلهٔ زمـان وجـود دارد) بـاشد.

۳۹ ــ قرآن کریم سورهٔ یونس (۱۰) آیهٔ ۱۸ و سورهٔ النّحل، آیهٔ (۱)

۴۰ ــ قرآن کریم ــ سورهٔ الحدید (۵۷) آیهٔ (۳)

۴۱ ــ زمان، در اصطلاح حکما ظرف نسبت متغیّر است به متغیّر؛ مانند نسبت حوادث یومی و موجودات امروزی و دیروزی نسبت به یکدیگر.

موجودات زمانی خود بر چند نوع است: یکی «زمانی بالذات، یعنی خود زمان که زمانی بودن آن ذاتی است و احتیاج به زمان دیگر ندارد؛ نظیر این که همه چیز بواسطهٔ نور روشن است، امّا خـود روشنایی نور ذاتی است و احتیاج به نور دیگر ندارد.

دیگر موجود زمانی بر وجه انطباق بر زمان مثل «حرکتِ قطعیّه» دیگر موجودات زمانی نه بـر وجه انطباق بر زمان مانند «حرکت توسّطیّه».

حرکت را از یک نظر به دو قسم «توسطیه» و «قطعیه» تقسیم کرده‌اند:

مقصود از حرکت توسّطیه، بودن جسم متحرّک است مـابین مـبدأ و مـنتهی؛ لیکن نـه همین مفهوم کلّی ذهنی که در لوح فکر مرتسم می‌شود بل که مراد، مصداق خارجی این توسّط است کـه آن

←

استمرارِ وجود آن به مرور زمان‌ها بر او وابسته است و هرگاه باقی از آن جمله است که متقیّد به زمان نیست. در این صورت، بقا ــ عبارت از استمرار نفسِ وجود او است و نه چیز دیگر (که مرور زمان باشد).

مسألهٔ سی و دوم ــ سخن به اعتبار گوینده، کلام نامیده می‌شود به این ترتیب برای کلام حدّ و تعریفی جامع، وجود ندارد بل که به اعتبار موصوف آن، باید کلام را بیان کرد[۴۲] و شناساییِ کلامِ منسوب به حضرت باری تعالیٰ ــ موقوف به شناخت ذات پروردگار است (شناخت کلام حق، متناسب با شناخت ذات باری تعالی است.) و سایر صفات و اسماء پروردگار نیز چنان که پیش از این یاد شد ــ مانند کلام است.

مسألهٔ سی و سوم ــ کلام خداوند حقیقتی واحد است (مانند خلقت و فعل او) و تجلّی پرتوِ (حُسْنِ) او یکی بیش نیست امّا به اقتضای تقیّد به زمان و مکان و یا تقیّد به اُسباب که مقتضایِ اوامر و نواهی و خبر دادن‌ها و جز آن، که سخن را ــ تعبیر ــ

را به مناسبت وسعت و احاطه و استمرار وجودی «کلّی سعی» با کسر سین و تشدید یاء منسوب به «سعه» می‌گویند.

این نوع از حرکت ذاتاً امر ثابت بسیطی است که در خارج سیلان دائم مستمّر دارد، یعنی در هر آن از آنات زمان و هر حدّی از حدود مسافت که فرض کنیم آن حرکت موجود است؛ نظیر «نقطهٔ سیّاله» نسبت به خطّ ممتد و «آن سیّال» نسبت به امتداد زمان.

و همین امر ثابت بسیط که حرکت توسّطی نامیده می‌شود به سبب سیلان و استمرارش موجب ترسیم امر ممتدی در خیال می‌گردد که آن امتداد قرار ناپذیر «غیر قارالذات» را حرکت قطعیّه نامند.

پس حرکت قطعیه امر ممتدی است که به واسطهٔ ذات سیّال مستمّر حرکت توسطیه در صفحهٔ خیال رسم می‌شود، و نسبت آن‌ها به یکدیگر مانند نسبت نقطهٔ سیّال و آنِ سیّال است به امتداد خطّ و زمان.

به عبارت واضح‌تر در هر حرکت جسمانی آنچه در خارج موجود است حرکت توسّطی است، و امتداد مرتسم در خیال را حرکت قطعی نامیده‌اند. (تجدّد امثال/ ۳۴ به بعد).

۴۲ ــ اشارتِ محیی‌الدین در این مسأله به موضوع و اصلِ «کلام از صفاتِ فعل است و از صفاتِ ذات نیست.» می‌باشد. متکلّم به معنی موجد سخن است و سخن را حدّی نیست که بتوان کلام را به آن تعبیر کرد بل که منسوبٌ‌الیه را باید در نظر گرفت. پس کلام به معنی ایجاد سخن است.

ضروری است، تجلیّات (کلامِ) او گوناگون و متعدّد است.

مسألهٔ سی و چهارم ــ اسم‌هایی که بر ذاتِ حقّ إطلاق می‌شود ــ أحکامی است که از ناحیهٔ موجوداتِ حادث به فراخورِ دانایی و یا نادانی خویش کـه ــ بـه تـر است بـدان إقرار نمایند و در رفع آن بکوشند ــ صادر می‌شود. از این رو ــ اسمی است کـه بـر عین ذات دلالت دارد (مانند کلمهٔ هو یا اَللّه) بدان منظور کـه شنونـده ذات را از صفـات مـمتاز داند و آن را إسم جامد یا مُرْتَجِل گویند. و این که هرگاه این نام را بـر او اطـلاق نکرده، و آنگاه از این نام معنای متناسب با خردِ (محدود) اراده مـی‌شد آیـا اسم‌هایـی مـانند عالم و قادر، مرید و حیّ سمیع و بصیر و جز آن زاید بر عینِ ذات است و این ظروف بیان محدود ــ می‌تواند راهنمای ما به شناختِ ذات باشد ــ با امعان نظر به خرد جای تأمّل است. و آیا این إطلاق که بر زبان می‌آید ــ عینِ ذات است و یا زاید بر ذات است؟ گروهی از قدما بـر این باورند که این اسماء و صفات ــ عینِ ذاتند امّا أشاعره إطلاق نام‌هایی از این قـبیل را زائد بر ذات حقّ می‌دانند.

همچنین است إطلاق أسامی اضافی و نسبی از قبیل «اوّل و آخر و ظاهر و باطن» و یا پاره‌یی أسماءِ سَلْبی مانند «قدیم و قدّوس» با این همه اطلاق این قبیل نسبت‌ها از نـاحیهٔ (ادراکِ) مخلوق و ممکن و در شمار أسماءِ حملیِ او بشمار است و نه از ناحیهٔ او هست و نه در شمار أسماءِ تحقّقیِ ذاتِ حقّ تعالی است.

مسألهٔ سی و پنجم ــ گاهی اسم را می‌آورند و از آن مُسَمّیٰ را اراده می‌کـنند و گـاه مقصود از برزبان آوردن لفظی ــ دلالتِ آن بـر مُسَمّا است و البته نـزاع در ایـن بـاره ــ إختلافی لفظی است. و ما به منظور اشاره به ذات مـقدّسش ــ وسیله‌یـی جـز ایـن أسماء نداشته و عرفان و شناختِ ما تنها از این طریق است و از حـقّ چیزی جـز ایـن نـام‌ها نمی‌دانیم و او را به همین نسبت‌ها مـی‌شناسیم و بـر او آگـاهیم و خـود را عالم و عارف می‌شناسیم. [اسماء در ینجا دالّ بر مُسَمّیٰ هستند و موجودات اسامـی حقّند چـون دالّ بـر حقیقت و ذاتِ حق می‌باشند.] و از این جهت است که تنزیه و تسبیح در قرآن کریم جز بر اسم واقع نمی‌شود و خدای بزرگ از این رو فرمود: «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ اَلْأَعْلَی»[۴۳] و «تَبارَکَ

۴۳ــ قرآن کریم سورهٔ (الأعلیٰ) ۸۷ ــ آیهٔ ۱.

اسْمَ رَبِّکَ.»[۴۴] «(ای رسول ما) به نام خدای خود که برتر از همهٔ موجودات است به تسبیح و ستایش مشغول باش.» و «بزرگوار و مبارک نام پروردگار تست.» پس ای اندیشمند در این باره پژوهش کن.

مسئلهٔ سی و ششم ـ: حمد، عبارت از ستایش از حق است به آنچه سزاوار او است و سپاس، ستایشی است در برابر نعمت و دادهٔ او. و ستایش خدای، همواره بطور مشروط و مقیَّد انجام می‌گیرد یا به گفتار و یا به کردار. و ستایشِ زبانی نیز برخی بطور مطلق است چنان که فرماید: «قُلِ اَلْحَمْدُلِلّهِ.»[۴۵] «بگو ستایش مخصوص خدااست.» و قسمتی به صورت مقیَّد یعنی ستایش به منظور تنزیه صفتی انجام می‌گیرد مانند سخن خدای بزرگ «اَلْحَمْدُلِلّهِ الَّذی لَمْ یَتَّخِذْوَلَدًا.»[۴۶] «ستایش مخصوص خدا است که نه هرگز فرزندی برگرفته است.» و گاهی ستایش به خاطر فعلی از افعال خدای ـ انجام می‌گیرد. چنان که می‌فرماید: «الحمدُلِلّهِ الّذی أنْزَلَ عَلیَ عَبْدِهِ الکتاب.»[۴۷] «ستایش و سپاس مخصوص خدا است که بربندهٔ (خاصّ) خود (محمّد (ص)) این کتاب بزرگ را نازل کرد.» و باز می‌فرماید: «الحمدلله الّذی خلق السّموات والارض»[۴۸] «ستایش خدایراست که آسمان و زمین را آفرید.» و هیچ ستایشی از این أقسام ـ که در کتاب‌های فروفرستاده از سوی او آمده است ـ بیرون نیست.

مسألهٔ سی و هفتم ـ خداوند جهان وجهانیان را آفرید تا آن که کتاب هستی و مراتب وجود را تکمیل گرداند و شناسایی نیز بکمال رسد و از این رو جهانیان را آفرید تا شناخته شود چه بنابر مدلولِ پاره‌یی أخبارِ مشهور، «او گنجینه‌یی ناشناخته بوده است.[۴۹] و

۴۴ ـ قرآن کریم سورهٔ (الرّحمن) ۵۵ ـ آیهٔ ۷۸.
۴۵ـ قرنٓ کریم سورهٔ (بنی اسرائیل) ۱۷ ـ آیهٔ ۱۱۱.
۴۶ ـ قرآن کریم سورهٔ (الاسری) ۱۷ ـ آیهٔ ۱۱۱.
۴۷ ـ قرآن کریم، سورهٔ (الکهف) ۱۸ ـ آیهٔ (۱).
۴۸ ـ قرآن کریم سورهٔ (الأنعام) ۶ ـ آی ۱.
۴۹ ـ مستندِ محیی الدّین ـ حدیثِ قدسی ذیل است:
«قال داوودُ: علیه السّلام یاربِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ اَلخَلْقَ؟ قال: کُنْتُ کَنزاً مَخْفِیًا فَأحْبَبْتُ أنْ أعْرَفَ فَخَلَقْتُ اَلخَلْقَ لِکَیْ أُعْرَفَ.» (منارات السائرین، نجم‌الدّین رازی) «احادیث مثنوی /۲۹.) و

آفرینش به منظور تکمیل نیست و خداوند أجلّ و أرفع از آنست که به مخلوق خود کمال یابد. چه خود در مقام ذات شناختهٔ خود می‌باشد. (ذات، معرِّفِ ذات است.)[۵۰] و مراتبِ معرفت، آنگاه کامل است که موجودات ـ به فراخورِ معرفت ـ او را بشناسند. پس دریاب که از چه رو از اقلیم حسن، خیمه بیرون زد و بر آفاق و أنفس تجلّی کرد و به ایجاد مخلوقات پرداخت و آنان را به معرفت شناختِ خویش فرمان داد و بدین‌سان مراتبِ

جلال‌الدّین محمّد بلخی (۶۷۲ ـ ۶۰۴هق) چنین سروده است:

گنج مخفی بُد ز پُریَ چاک کرد — خاک را تابان‌تر از أفلاک کرد
گنج مخفی بُد ز پرّی جوش کرد — خاک را سلطان اطلس پوش کرد

«مثنوی ۱۷۷/۱ ـ ابیات ۲۸۶۲ ـ ۲۸۶۱)

و باز می‌گوید:

چون خَلَقْتُ اَلخَلْقَ کی یُرْبَحْ عَلی — لطف تو فرمود ای قَیّومِ حَیّ
لالأنْ أرْبَحْ عَلَیهم جسودِ تُست — که شود زوجمله ناقص‌ها درست

(مثنوی ۲۶۵/۵ ـ ابیات ۴۱۷۴ ـ ۴۱۷۳) طبع نیکلسون

و در دفترچهارم، هنگام بیانِ اختلافِ مقاماتْ و مراتبِ اشخاص بعد از مرگ، که محلّ و منزلت هر کسی بر حسب حالاتی استکه در دوران حیات و ایّام پیوند روح و تن کسب کرده‌است، می‌گوید:

در خلایق روح‌های پاک هست — روح‌های تیرهٔ گلناک هست
این صدف‌ها نیست در یک مَرتَبه — در یک دُرّ است و در دیگر شَبَه
واجب است اظهارِ این نیک و تباه — همچنان کاظهارِ گندم‌ها زکاه
بهر اظهار است این خَلْقِ جهان — تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
کُنْتُ کَنزاً گفت مَخفیاً شنو — جوهر خود گُم مکن إظهار شو

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۰۲۵ تا ۳۰۲۹، ص ۴۵۶ طبع نیکلسون)

۵۰ ـ نورالدّین عبدالرحمن جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۸ هق) در اوایل اورنگ پنجم (یوسف و زلیخا) در بیان آن که هر یک از جمال و عشق، مرغی است از آشیانهٔ وحدت پریده و بر شاخسار مظاهر کثرت آرمیده ـ اگر نوای عزّتِ معشوقست از آنجاست و اگر نالهٔ محنت عاشقیست هم از آنجاست» چنین سروده است:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود — به کُنج نیستی، عالَم نهان بود
وجودی بود از نقش دویی دور — ز گفت و گوی مایی و تویی دور
جمالی مطلق از قید مظاهر — به نور خویش هم بر خویش ظاهر

(هفت اورنگ، صص ۵۹۲ ـ ۵۹۱)

وجود، به قدیم و حادث تقسیم گردید و هرگاه به آفرینشِ وجود نپرداخته بود ــ مراتب وجود ناتمام بود.

مسألهٔ سی و هشتم ــ نام بُخل بر خداوند روا نیست. از این رو هرگاه أرزانی نعمتی را بر موجودات روا نداشت. (از آنجا که ذاتِ او فیّاضِ مطلقْ است) و در نام جواد تفاوتی بین قبض و بسط وجود و إمساک او نیست. از عُنوانِ بخشندگی خارج نمی‌شود و عنوانِ «جواد» از او سلب نمی‌گردد و در آفرینش، هیچ چیز بدیع‌تر و دلاویزتر از آنچه هست، نمی‌توان یافت و از لحاظِ انحصار اجناسِ موجودات، در عالَمِ وجود، هرچیزی به جایِ خویش نیکو است. و چیزی زائد وجود ندارد. از آن رو که این عالَم، نشانهٔ بارزی از کمالِ علم و إحکامِ خلقت و آفرینش او است که به صورت به‌ترین نظام تنظیم یافته است و مافوقِ آن چیزی نمی‌توان پنداشت و بر مجموع عالَم نه چیزی توان افزود و نه می‌توان از آن کاست.

مسألهٔ سی و نهم ــ در این جا (در مقام عرفان) مرتبه‌یی والاتر از کشف و شهود و پایه‌یی مادونِ حجاب و استتار نیست. زیرا کشف غایت مطلوب یعنی مقامِ لقا و دیدار حق است و حجاب، حرمان عظیمی در برابر دیدار او است و عالَم، خود نمونه‌یی از تجلّی و استتار است از این رو جهانی شگفت‌تر و تازه‌تر از این عالَم ــ که در تجلّی و حجاب خلاصه شده است ــ ممکن نیست.

مسألهٔ چهلم ــ «أفراد» [= مجرّدان از عالَم مادّه و عرفا] در این أُمّت از دایرهٔ قطب (تبعیّت از غیر) خارجند و در شمار آن دسته افرادی هستند که «عَلیٰ بَیِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِمْ وَ یَتلوهُمْ شاهِدٌ مِنْهُم»[۵۱] «بر درستی و پیدایی است از خداوند خویش و زبان او آن را می‌خواند. آن زبان که گواه الله است [برخلق].»[۵۲] که خود از آیات و الهامات غیبی بهره برمی‌گیرند. و داستانِ منزلتِ آن‌ها در این أُمّت ــ منزلت و مقام پیامبرانی است که در میان أُمّت‌های گذشته و مِلَلِ سابقه ــ پیامبر نَفْسِ خویش بودند و هرچند رسول نبوده و مأموریّت تبلیغ دیگران را

۵۱ ــ قرآن کریم، سورهٔ ۱۱ (هود) آیهٔ ۱۷ که به صورت «أَفَمَنْ کانَ عَلیٰ بَیِّنَةٍ مِنْ رَبِّه ویتلوهُ شاهدٌ مِنْهُ» در قرآن کریم آمده و محیی‌الدّین آنرا به صورت فوق در متن آورده است.

۵۲ ــ تفسیر میبدی ج ۴ ص ۳۶۱.

نداشته‌اند أمّا از آنچه به صورت وحیِ الهـی بـدیشان (پیامبران) رسیده است ـ پیروی نکرده‌اند. این طبقه مظهر اسم یا فرد و به منزلتِ قطب برای عامه هستند که بـرخلاف دیگر مردمان به دریافتِ رازِ آفرینش بر عموم سبقت دارند.

از عبدالقادر جیلی در بغداد شنیدم که دربارهٔ شیخ عبدالرحمن طسونجی (طسونج ــ قَصَبه‌یی درکنارِ دجله و مقابلِ سمت شرقیِ نعمانیّه بوده است) مـی‌گـفت کـه او از «أفـراد» است و این دسته، از بزرگانِ اولیا بشمارند.

مسألهٔ چهل و یکم ــ شخص مختار کسی است که ایـجادِ فـعل و تـرک آن، تـحت قدرت او است. هرگاه خواست انجام می‌دهد ــ و اگر خواست آن را ترک می‌کند و قـبل از تصمیم به انجام و یا إنصرافِ فعل نیز، صورت آن را در نیروی تخیّل مرتسم می‌سازد.

پس إختیارِ (مطلق) مُحال است و مضطر، کسی است که ناگزیر و مجبور بـر إتـیانِ فعل است. از این رو نه جبر، و نه اضطرار و نه اختیار هیچیک بر اطـلاقْ وجـود نـدارد.

پس دربارهٔ این عویصه به پژوهش پرداز تا اگر خدای خواهد ــ بهره‌یابی.

مسألهٔ چهل و دوم ــ إبداع و اختراع آنست که شیىءِ ایجاد شده ــ از پیش در ذهن بتصوّر آید و وجودِ خارجی بر طبق آن تـحقّق پـذیرد و ذهن انسان آنـچه را در خـارج احساس نکرده است (و یا أجزاءِ آن را) نتواند تصوّر کند و اختراع به این معنی است کـه از پیش در خارج مُماثِلی نداشته باشد وگرنه بحقیقت اختراعی وجود ندارد.

مسألهٔ چهل و سوم ــ هرگاه، اتّحاد موجب این باشد که دو شیىءْ بـه صورتِ شیىءِ واحد در آید، این گونه اتّحاد غیرممکن است. زیرا اگر این دو ذاتی که اتّحاد یـافته است، عین هر دو موجود باشد ــ پس اتّحاد معنی ندارد و هرگاه یکی از این دو ذات از بین رفت و دیگری ماند ــ خلافِ نظر ما است.

و اگر برای مثال، اتّحادْ عبارت از تجلّیِ واحد در مـراتبِ عَدَدْ بـاشد (یـعنی بـه صورت دو و سه و... درآید) این گونه اتّحاد بر وفق واقع است (و تجلّی وجود در مـاهیّات مختلفه) و دلیل فوق مخالف با حسّ است پس بدون تـردید ــ تـوجیهی عقلی دارد مـانند نگارشی که معلول حرکت دست کاتب باید باشد که به هنگامِ نگارش، از نظر حسّ حرکت

با دستِ کاتب در لحظهٔ نگارش متّحد است ولی به دلیل در می‌یابیم که خدا خالق آنست. پس خداوند، خالق موجودات است مثل حرکت دست و نگارش. و این تأثیر قدرتِ قدیمه است (لازم نیست که موجودات از عدم به وجود آیند زیرا فیض او قدیم است.) و نه ایجادی که از مقولهٔ حدوثِ زمانی باشد. و این مرتبه از معرفتِ شهودی و کشف که از طریق فکر نباشد ــ «اتّحاد» نامیده می‌شود.

به اعتقادِ ما، اتّحاد، عبارت از موقعیّتی است که بنده از جذبهٔ عنایت مستقیم حضرت حقّ برخوردار و کامیاب گشته، اوصاف بشری در صفات الهی مستهلک گردیده ــ اتّحادی بی‌تکیّف و بی‌قیاس حاصل کند و درین صورت است که حقّ در قالبِ عبد تجلّی می‌کند و بنده به صورت حق در آید.

گاهی هم «اتّحاد» در جایی بکار می‌رود که اوصاف حق با یکدیگر متحّد گشته، مخلوق نیز بر صفاتِ کمالی، متصّف شود و از این رو ما بندگان به اوصافِ کمال از حیات و علم و قدرت و اراده و دیگر اسم‌ها متصّف و نامیده می‌شویم. و حقّتعالیٰ نیز ذات خود را به اوصافی وصف کرده که در خورِ ما ممکنات است از قبیل صورت (خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلیٰ صُورَتِه (احادیث مثنوی / ۱۱۵) و چشم و دست و پا و مظاهر قدرت و شادی و نسیان و شگفتی و امثالِ آن.

از این رو تداخل اوصافِ خالق و مخلوق نیز می‌تواند نوعی از اتّحاد و یگانگی باشد زیرا مخلوق به صورت خالق و حقّ به صورت خلق، تجلّی می‌کند و صحّتِ این گفتار که «أنَا مَنْ أهْویٰ، وَمَنْ أهْویٰ، أنَا.» = آن که بدو عشق می‌ورزم «من» است. و آن که عشق می‌ورزد، «من» است.

من کی‌ام لیلی و لیلی کیست؟ من ‌‌ ‌ ما یکی روحیم اندر دو بدن[۵۳]

۵۳ ــ (مثنوی، چاپ رمضانی، کلالهٔ خاور، دفتر ۵، ص ۳۱۲ سطر ۳۹) و در طبع نیکلسون این بیت نیامده است. توضیح آن که شعر کامل به این صورت آمده، که منسوب به «حسین بن منصور حلاّج» است:

أنَا مَنْ أهْویٰ و مَنْ أهویٰ أنَا ‌ ‌ نَحْنُ روُحانِ حَلَلْنا بَدَنا

فَإذا أبْصَرْتَني، أبْصَرْتَهُ ‌ ‌ وَإذا أبْصَرْتَهُ أبْصَرْتَنا

به ثبوت می‌رسد.

مسألهٔ چهل و چهارم ــ «لیس کَمِثْلِه شَیْیءٌ وهُوَ السَّمیعُ الْبَصیر».[۵۴] آن خدایِ یکتا را مثل و مانندی نیست و او شنوا و بینا است.» همانندی بر دو قسم است: همانـندیِ عقلی و لغوی. زید مانند عمرو است در انسانیّت بـه جهـت اشتراک در أوصافِ نـفسانی. ایـن همانندی لغوی است. و مانندِ خدا کسی نیست این همانندی عقلی است. اگر کاف را زاید گرفتیم، مطلوب حاصل است و اگر به معنی تأسیسی باشد یـعنی او مَثَلِ أعْلا است و ایـن توجیهی بس بعید است و مماثله در این جا لغوی است.

امّا هر گاه بگوییم زید مـانند شیر است و عمرو، مِثلِ دریـا است و مـنظورمان ایـن باشد که زید در شجاعت مانند شیر است و عمرو در بذل و بخشش وجود و سخا مثالِ دریْا است، صحیح است و شاهدِ مثالِ قرآنیِ آن آیهٔ «مَثَلُ نورِه کَـمِشْکُوةٍ»[۵۵] «داستان نـورش بـه مشکوتی ماند.» که بدان بنگر.

مسألهٔ چهل و پنجم ــ علوم اکـتسابی، عبارت از نسبت مـحمول بـه مـوضوع از لحاظ سلب و ایجاب است و «مفْرَدات» آموختنی نـیست و در شمار علوم اکـتسابی نـباید بشمار آید. زیرا علوم اکتسابی، عبارت از دانش‌هایـی است کـه از راه انـدیشه بــه دست می‌آید و هر گاه علم اکتسابی بهِ «مفرداتی» که تصوّر نام دارد ــ إطلاق گردد ــ تنها معرفتِ لفظی است. برای مثال لغتی بکار می‌رود که هر چند دارای معنی حسّی یـا بـدیهی است و لیکن روشن نیست که این لغت برای این معنی معیّن وضع شده است. و از ایـن جهـت در صدد استفهام برآمده، وضع لفظ برای موضوع له روشن می‌گردد و این هم هر چند نـوعی

۵۴ ــ قرآن کریم سورهٔ ۴۲ «الشوری ــ آیهٔ ۱۱»
۵۵ ــ قرآن کریم سورهٔ ۲۴ «النور» ــ آیهٔ ۳۵

← و نیکلسون در ترجمهٔ «پنجاه غزل دیوان شمس‌تبریزی» آن را چنین ترجمهٔ کرده است:

I Whom I Love, and he whom I love is I;
We are Two souls dwelling in one body.
When Thou seest me, Thou seest him,
And when Thou him, Thou seest us both.
Selected poems from the Divani shamsi TABRIZ. First print 1952.
Edited by (R. A. Nicholson. 1868 – 1945) Reprint 1977.

از اکتسابِ بشمار است امّا حقیقتِ اکتساب و نظر نمی‌تواند باشد.

مسألهٔ چهل‌وششم ـــ: معلومات یا مربوط به حسّ ظاهر است و یا مـرتبط بـه حسّ باطن و یا در شمار بدیهیّاتِ اَوّلیه است.

از این علوم و إدراکات ـــ آنچه با یکدیگر ترکیب شوند ـــ اگر از مقولهٔ معانی باشد ـــ مُدْرَکِ عقلانی است. و هرگاه از مقولهٔ صورت باشد ـــ مُدْرَکِ خیالی تشکیل مـی‌شود از قبیل احساس درد و مانند آن که آن را ادراک درونی و باطنی می‌نامند.

پس قوّهٔ خیال تنها صُوَر را با یکدیگر ترکیب می‌کند و نیروی خـرد، صُوَری را کـه خیال، ترکیب کرده است، به صورتِ کلّی، تعقّل می‌کند. ولی شأن قوّهٔ خیال آن نـیست کـه ترکیبات عقلی را در خود مجسّم سازد و هرگاه معانی در لباس صور در آیـــد بدیـــن مـــعنی است کـــه اگر صورت‌پذیر بود ـــ به این صورت درمی‌آمد مـانند تـجسّم علم بـه صورت شیر و دین به صورت زنجیر و سورهٔ بـقره بـــه شکل مـــوجودی دارای زبـــان و چشمان که برای خوانندهٔ آن سوره ـــ شهـادت مـی‌دهد. و أعمالِ شایسته کـه بـه صورتِ جوانِ زیبا تجلّی کند و از این مقوله نیست مالی کـه بـه نصاب زکـوة رسیده و زکـــوة آن پرداخت نگردیده است که در صورت ماری که موی سرش ریخته و بـرفراز دو چشمانش دو نقطهٔ سیاه است ـــ درآید. [مراد آنست که مانع‌الزکوة، هیچ‌گـاه خـواب نـمی‌بیند و در تخیّل نمی‌آید که به صورت ماری که از کثرت زهر، مـوی سرش ریـــخته و بـــر فـــراز و چشمانش دو نقطهٔ سیاه است ـــ درآید]

پس اگر سبب این تصویر، عین منع از زکوة او باشد و به این باب افزوده گـردد ـــ چندان لطفی ندارد. زیرا منع زکوة ـــ أمـــری عَدَمـی است و بـــه صورت یک مـوجود درنمی‌آید و در این‌جا تنها عین مالی که مشترک با [شجاع أقْـرَعْ: مـارِ سَرْ بـی‌مـــو] (در جوهر و قوام و جِسمیّت) است، موجود می‌باشد. پس آن عبارت از خَلع صورتی است کـه آن مادهٔ بردارِندهٔ آن بوده است و در تشبیه با لباس صورتِ (مارِ أقْرَعْ) همانند جوهر گشته است و ندادن زکوة امری عدمی است و نمی‌تواند پذیرای وجود گردد.

۴۷ مسألهٔ چهل‌وهفتم ـــ: أشیاءْ از حیثِ ذات بـــدون عُروضِ نـــقص و کـــمال و یـــا

سازگاری یا ناسازگاری با سرشت و یا عوارض و قرارداد ــ دارای هیچ گونه مصلحت و خوبی و یا مفسدت و بدی نیستند و به حسن و قبح متصّف نبوده، و پسندیده یا ناپسند نمی‌باشند. به عبارت دیگر، حُسْنْ و قُبْح أشیاءْ ــ تابع مصالحْ و مفاسدی است که بر آن‌ها مترتّب می‌گردد و این مصالح و یا مفاسد و ستایش یا نکوهش نیز اوصافی قراردادی است که شارعْ وضع کرده و یا طبیعت به موجب سازگاری و اِنطباق و یا ناسازگاری و عدمِ انطباق و دقّت در کمال و یا توجّه بر نقص آن ــ بدان حکم رانده است. [برای مثال: «زدن» فی حدّ ذاته، محکوم به هیچ عنوانی نیست ولی هرگاه به منظور تأدیب انسجام پذیرفت، ممدوح و پسندیده و چنانچه به قصد آزار سر زد ــ مذموم و ناپسند است. همچنین قیام در برابر دیگری هرگاه به منظورِ نثارِ احترام به دیگری باشد ــ ممدوح و اگر به قصد تحقیر و تمسخر و إزدراءِ دیگری باشد ــ مذموم و ناپسند است.] از این‌رو با توجّه به اسنادِ فعلْ به فاعلِ مصالحْ و مفاسدْ ــ که آلتِ فعلِ خدا است ــ و نه فاعلِ دارای إختیار، ممدوح و متصّف به حسن است و از همین مقوله است تلقّی نسبتِ بلندپایه و فرومایه و نامیدن آن‌ها به شریف و وضیع. پس بهوش باش تا با ظرافتی که ترا در این مسأله با یقین جازم دمساز گرداند و دواعیِ شکّ و خِلاف را از میان بردارد ــ به این مسأله بنگری.

مسألهٔ چهل‌وهشتم ــ: رضا نسبت به قضای الهی، مستلزم آن نیست که آدمی به کفر و گناهانی که به قضاءِ الهی صدور می‌یابند ــ راضی و خشنود باشد. پس خداوند بندگان را امر فرموده است تا از قضا و حکم او راضی باشند و نه از مقضی یعنی گناهان و مخالفت‌هایی که مورد قضای او هستند. پس اگر بگویی بدانچه خداوند (از گناهان) حکم رانده است ــ راضی‌ام ــ جایز نیست. زیرا آنچه خداوند بر آن حکم رانده ــ شامل گناهان و مخالفت‌ها نیز می‌شود. مگر این که مقصود نَفْسِ حُکْمْ و رضای تو به قضاءِ إلهی باشد و نه مقضی و آنچه بدان حکم رانده است که عبارت از افعال باشد.

مسألهٔ چهل‌ونهم ــ: صفاتِ اضافهٔ بر ذاتِ حقّ، که به غیر انتساب می‌یابد ــ لازم نیست که در متعلّق آن صفات که غیر است نیز موجود باشد. مانند قدرتِ أزلی که ایجاد و

آفرینش بدان بستگی دارد و هرچند آفرینش ــ ازلی نیست ولی قدرت ازلی است. همچنین علم خدا به موجودات در ازل، که متعلّق آن یعنی موجودات، غیرازلی و حادث‌اند، و علم او قدیم است و چون این صفات اضافهٔ محض (مانند خالق و رازق که اضافهٔ محض است) نیستند. بنابراین وجود این صفات بدون غیر، متصوَّر بل که واقع است و معنی علم آن نیست که به حقایق و وجود خارجی وابسته باشد بل که صلاحیّت بستگی و تعلّق به غیر را دارد و علومی که بر ذاتِ ما حادث‌اند ــ واحدند و از برای هر معلومی علم جداگانه‌یی نیست زیرا علم، صلاحیَتِ تعلّق به غیر را دارد. و هرگاه به حقّ نسبت داده شد ــ به موجودات لایتناهی متعلّق می‌باشد و در غیر این صورت در ذاتِ او [العیاذُ بالله] جهل لازم می‌آید و آن بر خدا محال است.

و گفتیم علم واحد است زیرا اگر به عدد معلومات (یعنی متعلّق علم) علمی وجود داشت، چون معلوماتِ باری بی‌نهایت و به همهٔ آن‌ها عالم است، پس ذاتِ او معروض امور لایتناهی می‌گردد و چون موجودات غیرمتناهی، بالفعل در خارج موجود نیست. پس علوم غیرمتناهی که از هم ممتاز باشند نیز موجود نیست. و بدین جهت است که إمام ابوعمر و سلالقی اشعری ــ که خدای او را بیامرزاد ــ «تعلّق علمِ حادث (مانند علم انسان) به امور غیرمتناهی را روا دانسته است. و این إعتقادی درست است که بدان تن درمی‌دهیم. اگرچه دلایل پذیرش ما با وی مختلِف است امّا چون مدلول یکی است ــ می‌پذیریم و این سخن را یکی از یارانش برایم نقل کرد.

ونگر تا کسی خرده نگیرد که در حال خواب و یا غفلت و یا نسیان علمی برای انسان وجود ندارد. پس چگونه علوم او غیرمتناهی می‌تواند باشد؟

در پاسخ بدان گوییم که خواب و غفلت و امثال آن در شمار حالات (عارض) بر کالبد انسانی است و نه از عوارض لطیفهٔ انسانی که روحش نامند. پس نفس و لطیفهٔ ربّانی ــ پیوسته به امور، عالِم است خواه کالبد خواب باشد یا بیدار. بی‌خبر باشد یا هشیار و به تمام عوالم عقلی و خیالی و حسّی و مادّی و معنوی احاطه دارد. و مادامی که این نفس به عنایت حقّ محفوظ است ــ باقی است و همین که از او روی برتافت ــ

می‌ایستد (و نابود می‌گردد).

و همواره این نیروی الهی به معلومی بستگی دارد خواه محسوس و خواه معقول و هرگاه به چیزی عالِم شد ــ تجدّد و حدوثِ علمِ او از ناحیهٔ معلوم محسوس و یا معقول است (یعنی علم صورتِ خارجی پیدا می‌کند.) و نه از جهت علم. و هم‌چنین است در قضیّهٔ اراده و تصمیم نسبت به أشیاء. پس جایی که علمِ انسان که حادث است ــ چنین باشد ــ نسبت به علمِ باری و صفاتِ او پیدا است چگونه خواهد بود.

بطور کلّی، کلامِ ما در این زمینه اینست که علمِ ما جز آگاهی بر صفاتِ مُحْدَثِ مخلوق نیست.

امّا دربارهٔ علم خدا و صفات وابسته بدو ــ جز معدودی انگشت‌شمار که معتزله‌اند و آراءِ آن‌ها را نزدِ ما اعتباری نیست ــ دیگر خردمندان با ما همداستانند.

مسألهٔ پنجاه ــ: خرد را فروغی است و ایمان را فروغی دیگر است. روشناییِ خرد، آدمی را به شناختِ وجود خداوند و قدرت و علم و شنوایی و علم و اراده و آنچه سزاوار الوهیّت و در خور اواست، راه می‌بَرَد و روشناییِ ایمان ــ آدمی را به سر منزل شهود و مقام مشاهدهٔ ذات و نیز به شهود أسماءُ و صفاتی که ذاتِ أقدسش برای خود ثابت کرده است و اقتضایِ تشبیه و تنزیه دارد ــ واصل می‌گرداند. و این مقام شایستهٔ پیامبران و در خور اولیایِ خدا است.

و خرد را شأن وحدّ، آن است که به تدبیر معاش و مَصالح وجودِ اشخاص از طُرُقِ عادی به راهبری می‌پردازد امّا ایمان را مقامی عالی و خرقِ عادت و وصول به مرتبهٔ شهود است که در نتیجهٔ آن عذاب و شکنجه را لذّت و درد و أَلَم و مانند آن را نعمت می‌یابد.

بعبارةِ أُخریٰ ــ خرد ــ راهنمایِ امورِ مردمانِ خردمند است و ملکهٔ ایمان، راهبرِ معدودی از منسوبان به حضرتِ حقّ ــ تعالی ــ و عارفانِ ربّانی و مردان مستقیم أحوال و أرباب ذوق و کشف و شهود است.

مسألهٔ پنجاه و یکم ــ إلتفاتِ ذاتِ حقّ را نسبت به ممکنات (و مؤثّریت او را در آفرینش موجودات) مقام الوهیّت نامند و إحاطهٔ او را به ذات خود و به ماسِویٰ از نظر

علیّت او برای آن‌ها، در حال وجود و عَدَمِ ایشان، علم خوانند. نسبت و تعلّق او به ممکنات ــ از آن لحاظ که رنگ وجود و عدم به خود نگرفته‌اند ــ اختیار ــ نامند. و بستگی او به ممکنات را از نظر علم سابقی که به آن‌ها دارد ــ «مشیّت» دانند. و تخصیص و گزینش او یکی از دو طرف وجود و عدم ممکنات را «اراده» خوانند و تعلّق او را به آفرینش جهان «قدرت» نامند. و تثبیتی را که به مقدَّرات و سرنوشت ــ قبل از وقوع آن‌ها دارد، «قضا» گویند. و تحقّق یافتنِ قضاء الهی در خارج به «قَدَر» (سرنوشت) تعبیر کنند و تعلّقی که به موجود از راه أمر به ایجاد دارد «امر» دانند و آن بر دو نوع است: ایجاد بواسطه و بیواسطه. و به رفع و برداشتن وسائط، کَون (جهانِ وجود) ایجاد می‌شود. چه وجودْ با واسطه ملازمتی ندارد. هر چند در حالی که وسائطْ وجود دارند ــ امر به ایجاد نیز از طرف حقّ است. و تعلّق او به سمع موجودات برای صدور و عدم صدور «تَهَیُّؤ = آمادگی» نامیده می‌شود. وإعلام آمادگی صوری برانجام کاری در تقسیم به واسطه و یا بی‌واسطه ــ که تعلّق به تحصیل آنچه بدو و یا به جَلْواتی از أودر ــ دیگر موجودات ــ دارد ــ «اخبار» می‌نامند. و هرگاه از طریق پرسش به موجود وابسته شود ــ استفهام ــ می‌خوانند. و اگر توجّه موجود را به خویش جلب کند و از راه امر او را به خویش فراخواند «دعا» خوانده می‌شود. و از آن روی که این فعل خواندن را موجب می‌گردد ــ «کلام» نیز نامیده می‌شود. و نیز تعلّق او را به سخنِ بندگان ــ بدون شرطِ علم ــ «سمع» گویند و هرگاه مقرون به علم نیز باشد، «فهم» خوانند (اطلاق این کلمه بر خدا شنیده نشده است) و احاطهٔ او را به نور و اثری که نور نسبت به دیدنی‌ها دارد ــ «بَصَرْ» و «رؤیت» دانند و تعلّق او را به همهٔ جهات یاد شده ــ حیات نامند. و با این وصف بدان که با وجود همهٔ این تعلّقات و بستگی‌ها ــ خلل و رخنه‌یی به وحدانیّت ذاتش راه ندارد.

مسألهٔ پنجاه و دوم ــ «علم الیقین» عبارت از شناسایی تو ــ به وسیلهٔ خویش خدای را است چون تو خود عین دلیل از برایِ ذات او هستی و این شناسایی، إثبات ذاتی است که دارای هیچگونه کیفیّت إمکانی نبوده و ذاتی مجهول الکنه است که ماهیتش (یعنی حقیقت او، چه خداوند ماهیّت ندارد) بر أذْهان پوشیده است و مقام الوهیّت و

سلطنت او برموجودات از این راه به ثبوت می‌رسد.

و «عین الیقین» شهود ذات حقّ به وسیلهٔ ذات او است از طریق فنای کلّی که هیچ‌گونه نظری به مقام الوهیّت و خلقت او نداشته باشی امّا چنین مشاهده‌یی که هیچ گونه آثار و صفات با او لحاظ نشود و صرفِ هُویّتِ مُطلقه و ذاتِ بشرط او مورد شهود واقع گردد، متوقّف براین است که آثار و جهات بشری بکلّی در جهاتِ ربوبی، محو وفانی گردد. [عرفان ذات به ذات را دلیل لِمّی گویند در قرآن کریم به این گونه دلیل اشاره شده است: «اولمَ یکْفِ بِرَبّکَ إنّهُ عَلی کُلُّ شَیْیءٍ شَهیدُ» آیهٔ / ۵۳ سورهٔ (۴۱) «فُصِلّتْ (آیا ای رسول خدا (که) برهمهٔ موجودات عالم پیدا و گواه است، کفایت از برهان نمی‌کند؟»

و در دعا می‌خوانیم «یا مَنْ دَلَّ عَلَی ذاتِه بِذاتِه.»

و حضرت علی‌بن الحسین، زین‌العابدین (ع) به ساحت عزّ پروردگار در دعای ابوحمزهٔ ثمالی فرموده:بِکَ عَرَفْتُکَ و أَنتَ دَلَلْتَنی علیک و دَعْوَتَنی الیک ولَوْلا اَنْتَ لَمْ اَدْرِ مااَنْتَ ترا به خودت شناختم و ذاتِ تو هم دلیل است و هم مدلول.]

امّا حق الیقین، اثبات الوهیّت بر ذات و جنبهٔ تأثیر او است پس از شهود ذات و نه قبل از آن و تفاوت بین علم الیقین و حق‌الیقین در این است که: علم الیقین، اثبات مقام الوهیّت و شناسائی ذات است به عنوان مؤثّر بودن او برای موجودات و خالقیّت او (که آن را دلیل إنّی خوانند.) و حق الیقین، إثباتِ این مقام است از برای ذات پس از مشاهدهٔ ذات (دلیل لِمّی) و از آن پس ــ مرحلهٔ حقیقت و مشخِصّات یقین که عبارت از انفعالات و مراتب سیربنده در درجات عبودیّت است ــ می‌باشد و فناءِ او که در این مرتبه، هیچ حکمی از لحاظ بشری بروی نیست و این آخرین مرتبهٔ عرفان و شناخت است که درجاتِ سه گانهٔ قبلی که عبارت از علم الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین است ــ از کتاب الهی استنباط می‌شود امّا مرتبهٔ چهارم از سنّت و روایت مستفاد می‌گردد. و این که حضرتش ــ که بر او درود باد ــ (خطاب به شخصی که مدّعی یقین بود) ــ فرموده است: مشخّص و نشانهٔ ایمان تو چیست؟ از آن رواست که هر حقیقتی را، نشانه‌یی بارز و واقعیّتی است و آن حقیقتی که بندهٔ متحقّق، خود را بدان متحقق می‌یابد و بدان آزمون

می‌گردد و گواه بر صدق دعوی او می‌تواند باشد ــ حق‌الیقین ــ نام دارد. و در این بارهٔ نیک بنگر که جای اندیشه و تأمّل است.

مسألهٔ پنجاه و سوم ــ مقام شهود به حق (و وصول بنده به مرتبهٔ کشفِ عرفانی) ایجاب نمی‌کند که به ذات او ــ احاطهٔ تامّ حاصل گردد. از این رو در قرآن کریم فرموده است: «لاتُدْرِکُهُ الأَبْصارُ»[۵۶] «او را هیچ چشمی درک ننماید.» چه هر گاه شهودِ حق ــ چگونگی الوهیّت را برای ذاتِ او اثبات می‌کرد، گفتارِ فرستادهٔ خدا ــ که بر او درود و سلام باد ــ که خداوند در قیامت بر بندگان تجلّی می‌کند ــ فایدتی در بر نداشت (زیرا دیگر نیازی به تجلّی نبود) و نیز گفتار خداوند که می‌فرماید: «أَنَا رَبُّکُم»[۵۷] (من یکتا پروردگار و آفرینندهٔ شما هستم.) و آنگاه با این که به مقام شهود رسیده بودند ــ خدا را نشناختند و می‌گویند از تو به خدا پناه می‌برم.

از این رو علم به الوهیّت و این که مؤثّری در عالم هست ــ مستلزم علم و احاطهٔ به ذات او نیست. بنابراین مدار معرفت، در حقیقت بر معرفت‌های سه گانهٔ ذیل مبتنی است:

اول، شناسایی اُلوهیّت و مؤثّر بودن حقّ.

دوم، شناسایی ذات او.

سوم، معرفت به چگونگی و نسبت الوهیّت از برای ذات

و پس از بیان همهٔ این مطالب، احاطه و علم بر آدمی کَماهُوَ حَقُّهُ ــ حاصل نمی‌شود. «وَاللّهُ یَقولُ الحَقَّ وَهُوَیَهْدِی السَّبیلَ.»[۵۸] «و خدا سخن به حقّ می‌گوید و شما را به حقیقت راهنمایی می‌کند.» و درود پیوسته و گسسته بر سرور ما محمّد و برخاندان و یاران او باد[۵۹]

۵۶ــ قرآن کریم سورهٔ ۶ (أنعام، آیهٔ (۱۰۳)

۵۷ ــ قرآن کریم سورهٔ (۲۱) (انبیاء)، آیهٔ (۹۲)

۵۸ــ قرآن کریم سورهٔ (۳۳) (أحزاب)، آیهٔ (۴)

۵۹ ــ در حاشیهٔ نسخهٔ «صف» ــ سپاس خدای را که مقابلهٔ دستنویس أصلی ــ به حمد خدای و توفیقش ــ انجامید.

تعليقات

كتاب المسائل



خطبهٔ کتاب

در اصطلاح جلال‌الدین محمّد بلخی، «عقل» مرادف «علم» بکار رفته است. و بدین سبب آن را به دو قسم عقل کسبی یا عقل تحصیلی و عقل موهوبی، یعنی «علم کسبی» یا «علم درسی» و «علم موهوبی» یا «علم لدنی» و «علم شهودی» تقسیم می‌کند:

عقل، دو عقل است اوّل مکسبی — که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر — از معانی وزعلوم خوب و بکر
عقلِ تو، افزون شود بر دیگران — لیک تو باشی ز حفظِ آن گران
لوح حافظ باشی اندر دور و گشت — لوح محفوظ اوست، کاوزین در گذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود — چشمهٔ آن در میان جان بود
چون ز سینه آب دانش جوش کرد — نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نَبْعَشْ بُوَدْ بسته، چه غم — کاو، همی جوشد، زخانه، دم به دم
عقلِ تحصیلی، مثالِ جوی‌ها — کان رَوَدْ در خانه‌یی از کوی‌ها
راهِ آبش بسته شد، شد بی‌نوا — از درون خویشتن، جو چشمه را

(مثنوی دفتر ۴ بیت ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۸ ص ۳۹۳ و ۳۹۴ طبع نیکلسون)

چنان که ملاحظه شد ــ جلال‌الدّین محمّد بلخی ما بین عقل تحصیلی و موهوبی سه فرق قایل شده است:

یکی این که در عقل و علم تحصیلی، انسان باید حافظ علم باشد، امّا در عقل موهوبی که بخشش یزدان باشد، عقل، حافظ انسان است. علوم و معارف درسی اکتسابی به محض این که مدتی متارکه شد، یا به سبب بیماری و ضعف و پیری و اُمثال آن، خللی در

قوهٔ حافظه روی داد، نقش آن علم که سالیان دراز در تحصیل آن رنج برده، خود را در مهارت به درجهٔ تبرّز هم رسانیده بودیم، چنان از لوح ذهن سترده می‌شود که پنداری از آن علم بوی نبرده و هرگز با آن تحصیلات سر و کار نداشته‌ایم. بر فرض هم که حافظهٔ ما قوی باشد، باز باید گاه بگاه محفوظات خود را بررسی و تکرار کنیم تا دستخوش فراموشی و نسیان نشود، وانگهی حیات این قبیل دانش‌ها تا دم مرگ بیش‌تر نیست و از آن پس با روح انسان وداع ابدی خواهد گفت.

امّا صفای قلب و روشنی ضمیر و طهارت نفس که همه از محصولات عقل موهوبی و تأیید یزدانی است، به هیچ عارضه‌یی از بین نمی‌رود و هیچ‌گاه از روح، جدا نمی‌شود. حتّیٰ پس از مرگ نیز، صورت برزخی ملکوتی ما خواهد بود، یعنی برزخ صعودی که از صفات و ملکات انسانی متکوّن می‌شود، مقابل برزخ نزولی که صورت کلّی مثالی است، در سلسلهٔ عوالم ما فوق عالم طبیعت و مادون عالم عقلی إبداعی.

فرق دیگر ما بین علم تحصیلی و موهوبی این است که علم موهوبی همه وقت تر و تازه و مورد استفاده است، هیچ‌گاه گندیده و کهنه و پوسیده نمی‌شود، برخلاف علوم و معارف درسی که پیوسته در تغییر و تبدیل است و هر زمان رنگی تازه به خود می‌گیرد. علمی نو به بازار می‌آید و معارف قدیم کهنه از رواج و اعتبار می‌افتد.

سومین فرق میان عقل موهوبی و کسبی این است که دانش کسبی هرگاه از کارافزار کتاب و قلم و استاد منقطع شد، سرچشمه‌اش می‌خشکد. و کسی که خود را از علما و دانشمندان می‌شمرد، عاطل و ضایع و بی‌برگ و نوا می‌ماند، امّا آن دانش که بخشش یزدان باشد، چون منبع زاینده‌اش در درون جان است، هرگز خشک نمی‌شود و خسران و نقصان بدان راه نمی‌یابد؛ بل که پیوسته در نبع یعنی زایش و جوشش است.

وَر رهِ نبعش بود بسته چه غم کاو همی‌جوشد ز خانه دم به دم

ناگفته نماند که تقسیم علوم و معارف بشری به دو قسم کسبی و موهوبی از نظر همان خواصّ و آثار است که بمنزلهٔ فصل منوّع و فارق و ممیّز آن دو نوع از یکدیگر است، وگرنه چنان که پیش گفتیم علوم رسمی نیز از فواضل نعم و عطایای موهوب یزدانی است چرا که

بدون توفیق و تأیید او در تحصیل هیچ علم و هنری، پیشرفت و فیروزی حاصل نمی‌شود و سرحلقهٔ هر علم و دانشی دست آخر به سلسلهٔ وحی و الهام روح‌های پاک می‌پیوندد.

این نجوم وطبّ وَحْیِ انبیاست عقل و حس را سوی بی‌سو، ره کجاست؟

(مثنوی ۱۲۹۴/۴ ص ۳۵۴ طبع نیکلسون)

(مرحوم همایی، مولوی چه می‌گوید، ص ۵۳۴ ـ ۵۳۷)

خطبه

آدم، حقیقت انسانیّت است که جامع و مظهر ذات و جمع اسماء و صفات الهی است که عالم خلق و آفرینش ظهور آن‌ها محسوب می‌شود. و به این اعتبار آینهٔ حقّ و خلق است. و چون غرض از ایجاد، معرفت حقّ بود. و هیچ یک از مراتب وجود، استعداد آن را ندارند که حقّ را به نحو کمال و تمام بشناسند مگر انسان. بدین دلیل حقیقت انسانی، غایت ایجاد نیز هست. و آفرینش محفوظ به بقا و دوام او است. و هرگاه که این نوع از میان برخیزد ـ دورهٔ عالم نیز به سر می‌رسد. و دور آخرت آغاز می‌شود که رجوع آفرینش است به اسم اوّل که مصدر وجود است. و سرّ این که آدم، یعنی حقیقت انسانیّت، مسجود ملایک واقع شد ـ همین جامعیّت بود. زیرا فرشتگان در عالم خود محدوداند. و از مرتبهٔ خود عبور نتوانند کرد. و از نعمت عشق که محرّک اصلی آفرینش است، ذاتاً نصیبی ندارند. و به سبب همین محدودیّت و بی‌نصیبی ـ آدم را نشناختند. و زبان اعتراض بر خلقت وی گشودند تا آنگاه که به جامعیّت او پی‌بردند.

(فُصُوص الحکم، طبع بیروت، ص ۵۶ ـ ۴۸ با حواشی دکتر ابوالعلاء عفیفی (ص ۱۹ـ۶)

جلال الدّین محمّد بلخی گوید:

اَسبِ همّتْ سویِ اَخْتَرْ تاخْتی آدمِ مسجود را نشناختی

(مثنوی / ۱ / ۵۴۰ ص ۳۴ طبع نیکلسون)

چشم آدم چون به نور پاک دید جان و سرّ نام‌ها گشتش پدید

چون مَلَک انوار حق دروی بیافت در سجود افتاد و در خدمت شتافت

این چنین آدم که نامش می‌بَرَم / گر ستایم تا قیامت قاصرم

(مثنوی ۱/ ۱۲۴۶ تا ۱۲۴۸ طبع نیکلسون)

حقیقت انسانی که کون جامع و آینهٔ جمال و مظهر صفات قهر و لطف الهی است و به اعتبار خلافت و جانشینی خدا بناچار باید دارای تمام اوصاف مستخلِفْ باشد. صفات واسماء الهی بیکران است و إحصا نمی‌پذیرد. بنابراین ستایش حقیقت انسانی به ذکر محامد و اوصاف ــ هرگز در شمار نمی‌آید. (فروزانفر ــ شرح مثنوی، ج ۱ ص ۲۳۶ و ج ۴۵۷/۲)

طاعتِ عوام، گُناهِ خواص است

طاعت و عبادت عوام برای خواص مردان خدا، گناه است و پیوستگی که آن‌ها به درگاه حق تعالیٰ دارند. برای خواص، حجاب است، و این جمله از احادیث مأثوره یا کلمات عرفا است که گفته‌اند: «حسنات ألابرار، سیّئآت المقرّبین» مولوی گوید:

طاعت عامه، گناهِ خاصگان / وصلت عامه، حجاب خاص دان

(همایی، مولوی چه می‌گوید / ۲۵۸ ج ۱)

أمّا بَعْدُ

ترکیبی از «أمّا» لفظ متضمّن معنی شرط، «أمَّا الّذینَ آمنوا فَیَعْلَمُونَ أنَّهُ ألحَق.» و «بَعْدُ» ظرف زمان به معنی پس ضدُقبلُ. و چون در این جا، مضافٌالیه، محذوف منوی است، بعدُ را مبنی بر ضمّ باید خواند. و مضافٌالیه مخدوف آن بیش‌تر، لفظ حمد و نعت باشد (غیاث اللّغات، المنجد) یعنی أمّا بعد الحمد و الصلوة = پس از حَمْدِ خدای تعالیٰ ــ «أما بعد» را «فصل الخطاب» گویند. سحبان وائل گوید:

لقد علمِ الحیّ الیمانون انّني / إذا قلت «أمّا بَعْدُ» انّي خَطیبها

(لغت‌نامه دهخدا ص ۱۲۹ شماره مسلسل ۸۶، حرف الف)

إنَّ للعقول حداً

باید دانست که فعلیّت در هیولا، فعلّیت در قوه و استعداد است و جوهریت هیولیٰ نیز ــ جوهریت استعدادی است یعنی هیولیٰ جوهر مستعدّ است و استعداد و قوه نحو وجود

آنست و اگر هیولیٰ دارای فعلیّت باشد، در تحقّق ملتجی به صورت نمی‌شود و فعلیّت بر قوّه مطلقا تقدّم دارد، لذا اهل تحصیل، ترکیب هیولی و صورت را ترکیب اتّحادی می‌دانند نه انضمامی وهیولیٰ در قبول صورت و اظهار استعداد و سایر احکام مترتّب بر نفس هیولیٰ، محتاج به فعلیّت است

انّ للعقول حداً

نفی ماهیّت از وجود معلول امکانی امکان ندارد وقول به این که حکم ماهیّات عقول در تحت شعاع نور حق محکوم و حقایق مجرّده موجودند به وجود حق و نقص جوهری آن‌ها به کمال ذاتی منجبر است، برهانی نیست چون فیض حق که وجود منبسط باشد، بعد از قبول و تعیّن به وجود عقلی و نفسی حدّ قبول نموده واز همین حدّ و انحطاط وجود از رتبهٔ واجبی و حقیقت قیّومی و تعیّن در مرتبه و مقام خاص همان ماهیّت است و این که یکی از اعاظم حکما و افاخم عرفا فرموده است ماهیّت در عقول و جواهر اعلون امر عقلی است. باید اذعان نمود که ماهیّت مطلقا امری عقلی است و اعتباری بودن ماهیّت همان عدم اصالت و عدم تحقّق خارجی ماهیّت است. لذا اهل عرفان گویند: عین ثابت ممکن محو نمی‌شود و وجود امکانی هرگز حدّ خود را رها ننموده و هر چه به حقّ نزدیک شود احکام وجوبی غلبه می‌نماید و غیریت کم می‌شود ولی از حدّ إمکانی خلاصی نمی‌یابد و حکم به هلاک دایمی شامل همهٔ حقایق است غیر از حقّ قیّوم.

(سید جلال‌الدین آشتیانی، حاشیه اجوبة المسایل، ذیل ص ۱۷۸)

مسألهٔ ۱

مدینة مشهورة کبیرة علی برّالمغرب من بلاد البربر... و من امثال اهل المغرب:فاس بلدٌبلاناس (معجم البلدان ۲۳۰/۴ ـ بیروت ۱۳۷۶ هـ = ۱۹۵۷ م)

نخستین سفر محي‌الدین به شهر «فاس» چنان که در کتاب «فتوحات مکیهٔ» خویش بدان اشارت دارد، علی‌الظاهر در سال ۵۹۱ هـ ق (۱۱۹۴ م) انجام پذیرفته است و در آنجا

است که بر اساس حساب جُمَل پیروزی سپاهیان موحّد را بر لشکر نصاریٰ در اندلس مژده داده است (فتوحات ج ۴ ص ۲۲۰)

وی در سال ۵۹۳ نیز برای دومین بار به شهر فاس رفته و در آنجا رحل اقامت افکنده و بساط افاضه گسترده، به مقام کشف و شهود نایل آمده است. وی در کتاب فتوحات ــ به اقامت در فاس و دیدار با ابوعبدالله محمّد بن قاسم فاسی در مسجد «الازهر» و استفاده از محضر وی و به مراتب فضایل نفسانی و کمالِ معنوی او نیز اشارت دارد. (فتوحات ج ۱، باب ۴۲، ص ۲۴۴ و ج ۴ ص ۵۰۳ سطر ۲۱)

و در این شهر است که در عین اشتهار و احترام در میان اهل طریقت ــ در بستان ابن حیّون، با قطب زمان دیدار و او را شناخته است امّا به درخواست قطب، وی از معرّفی نامبرده به دیگر حاضران خودداری ورزیده است و به این لحاظ به دعای قطب در حق خویش سرافراز آمده است. (فتوحات ج ۴ باب ۴۶۲ ص ۷۶ س ۱۱)

همچنین وی به اشتغال به نماز جماعت در مسجد الازهر این شهر ونیل به مقام تجلّی (فتوحات ج ۲ باب ۲۶ ص ۴۸۶) و ادامهٔ اقامت تا سال ۵۹۴ ــ و افاضهٔ سرّی از اسرار الهی به وی و افشاء آن سرّ به خاطر عدم آگاهی و مورد بازخواست قرار گرفتن خویش از جانب حق تعالیٰ (فتوحات ج ۲ ص ۳۴۸) یاد می‌کند. و هم در این شهر و در این سال است که خدای نشانهٔ «خاتم محمّدی» (ص) را به وی داده و بروی شناسانیده است ولی او از دادن نام و نشان آن خودداری ورزیده است. (فتوحات ج ۳ ص ۵۱۴)

مسألهٔ دوم

اشاعره گویند: قضا عبارت از ارادهٔ از لیّهٔ حق تعالیٰ است. فلاسفه گویند: قضاء الهی، علم او است به آنچه شایستهٔ موجود شدن است. که عنایت ازلیّه هم نامیده‌اند (اسفار ج ۳ ص ۶۲)

از ظاهر عبارت چنین برمی‌آید که مقصود مصنّف از احکامی که در ذیل این مسأله بیان می‌دارد ــ صورقضائیّهٔ حقّ است که صورت‌های خارجی برطبق آن ایجاد گشته است

مسألهٔ ۳ یا واهب‌العقل

عقل(ع)

فهمیدن، دریافت کردن، هوش، شعور ذاتی، فهم، علم، دانش مقابل جهـل، خـرد ــ علم بـه مصالح امور و منافع و مضار و قبح افعال ــ قوهٔ مدرکهٔ کلیات که مرتبت کمال نـفس است. عقل انسانی: قوه‌یی است از قوای نفسانی انسان که فعلش تفکر و تـدبر و نـطق و تـمییز و ایجاد صنایع و جز آنست (معین با تلخیص)

سخن در مـزیت عقـــل و ستایش آن و در مـــذمت نـــادانی و نکوهش آن ــ: یکی از دانشمندان می‌فرماید: خرد، چیزی است که از بدی‌ها باز دارد و دل را برخوبی‌ها برانگیزد. و خرد وسیلهٔ باز دارندهٔ از بدی‌ها و وسیلهٔ نجات از تباهی‌ها است. و دقّت در عواقب امـور پیش از رسیدن مصیبت‌ها و آگاهی از ارزش اشیاء است به گفتار و کردار بنا بر قول پـیامبر (ص) که فرمود: با توکل زانوی اشتر ببند. خـردمندان و دانشوران و دانـایان دیـــن مـــتفق‌ـ القولند که جملهٔ کارها از خرد و بزرگ، نیازمند خرد است و عقـل بـه تـجربه نـــیاز دارد و گفته‌اند عقل سلطانی است کـه دارای لشکریـانی است و فـرماندهٔ لشکرش ــ خـــرد و در مرحلهٔ بعد تشخیص و آنگاه اندیشه و سپس درک است و از آن پس نگاهداری در حـافظه و در پایان بهجت خاطر است. زیرا دوام اعتدال جسم و جـان بـه عقـل بستگی دارد. و جـان انسانی بمنزلهٔ چراغی است که نورش عقل است. و در حدیث آمده است که خـداوند مـیان بندگان خویش، چیزی به از عقل تقسیم نفرمود. و در روایـت است کـه جبرئیل (ع) نـــزد حضرت آدم (ع) آمد و گفت سه ارمغان برایت آورده‌ام یکی از آنـها را بـرگزین، آدم پـاسخ داد، آنها چیستند؟ جبرئیل گفت، حیا و عقل و دین. آدم علیه‌السلام فرمود: عقل را برگزیدم. جبرئیل: نزد حیا و دین رفت و گفت بازگردید زیرا آدم عقل را بر شما ترجیح داد. آندو گفتند حال ما اینست که هر کجا باشیم با عقل باشیم. و یکی از خردمندان گفته است: هر که بـدون راهنمایی خرد ــ در پی دوراندیشی باشد از جادهٔ صواب بدور افتاده است. و عقل چراغی است که تاریکی جهالت را بدان می‌زدایند و هدایت را از غوایت تمیز مـی‌دهند و مَثَل نـور افشانی عقل و تاریکی جهل چنانست که هر گاه عقل جمال بنماید ــ خورشید در مـقابلش

تاریک می‌نماید و هر آنگاه که جهل به سلطانی نشنید ــ شب در برابر ظلمتش روشن جلوه می‌نماید. وزیوری به از عقل آراسته به ادب و علم محلّیٰ به ورع و بردباری مزیّن به مدارا و خوش رفتاری و مدارای آراسته به پرهیزگاری وجود ندارد.

در روایتست که جبرئیل (ع) نزد پیامبر (ص) نازل گردید و گفت: ای محمّد تمامی فضایل اخلاقی دنیا و آخرت را برتو تقدیم داشتم. فرمود آن چیست؟ پاسخ داد: خذالعفو و أمربالعرف واعرض عن الجاهلین (از خطا درگذر و به کار خیر فرمان ده و از نادانان روی بگردان)...

و از شیوه‌های پسندیدهٔ عقل، خرسندی است که گنجی است پایان ناپذیر و صدقه است که عزّت مستدام است و کمال سرفرازی آدمی به بی‌نیازی او از مردم است و نیز از شیوه‌های پسندیدهٔ عقل ــ آزرم داشتن (حیا) است و گفته‌اند:

إذاٰ قَـلَّ مـاءُ الْوَجْـهِ قَـلَّ حَیاٰؤُهُ   وَلاٰخَیْرَ فـی وجْـهٍ إذٰا قَـلَّ مـاؤُهُ

وقتی آبرو نقصان پذیرد ــ آزرم کم می‌شود و از شخص پررو ــ امید خیری نتوان داشت

و نیز از شیوه‌های پسندیدهٔ عقل ــ خوشرفتاری و خوش خویی است. از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمود: کامل ایمانترین مردم ــ خوش خوی‌ترین ایشانست... (ترجمه و تلخیص از حیات الحیوان دمیری ج ۲ ص ۲۸۲ و ۲۸۳).

گرامی‌ترین نعمت‌ها، موهبت خردمندی است چه تنها وسیلهٔ خداشناسی و در نظر گرفتن مصالح و مآل اندیشی و ادراک دشواری‌ها و گردآوری فضیلت‌ها ــ خرد است.

دربارهٔ ارزش و اهمیت خرد سخنان بسیار گفته‌اند از جمله ابن‌جوزی در آغاز کتاب «الاذکیا» ی خویش ــ به مناسبت مقام و مقال ــ احادیث متعددی در بیان فضیلت عقل آورده است و سلسلهٔ اسناد احادیث مذکور را نیز به شیوهٔ مرضیّهٔ قدما ملحوظ داشته است. از جملهٔ آن‌ها یکی اینست: ان القوم لیحجون ویعتمرون و یجاهدون و یصلون و یصومون و مایعطون یوم القیامة إلاّعلی قدرِ عقولهم (مردمان حج می‌گذارند و عمره بجای می‌آورند و در راه خدای مجاهدت می‌ورزند و نماز می‌گزارند و روزه می‌دارند و در روز قیامت ــ جز به میزان خردی که دارند ــ بدان‌ها پاداشی داده نمی‌شود) که مراد داشتن معرفت در انجام

فرایض دینی و مذهبی است. باز در حدیثی دیگر چنین آورده است که: إنّ الرَّجُلَ لَیَتَلَذَّ ذِفی‌ـ الجنّةِ بِقَدْرِ عَقْلِه: آدمی بمیزان خردش ــ در بهشت بهره ور می‌گردد.)

علامات و امارات که بر عقل عاقل و ذکاء ذکّی بر شمرده‌اند از حیث صورت و معنی و احوال و افعال ــ متعدّد و مختلف است. از جمله علامات صوری ــ حکما گویند خلق معتدل (اعتدال اخلاق) و نیروی مناسب در هر فرد ــ نشانه قوت عقل و جودت فطنت اوست و چون گردن وی ستبر گردید ــ برقوّت دماغ و وفور عقل وی دلالت دارد و هر که چشمانش بسرعت وحدّت حرکت کند او مکّارِ محتالِ دزدی بیش نیست و به ترین چشمان ــ از آن شهلا چشمان است و چون شخصی چشم شهلا نداشت و و دیدگانش بیش از حد درخشان و یا زرد و یا سرخ نبود ــ برطبیعت سالم وی دلالت دارد و چون کسی را دیدگانی فرو رفته و ریز باشد او مکّاری حسود است...

یوسف بن حسین از قول ذوالنّون نقل می‌کند که هر که دارای پنج خصلت باشد ــ امید عاقبت نیک ــ و لودر دو ساعت قبل از مرگ وی باید داشته باشد. گفتند چیست: گفت: استواءُ الخلق و خفّة الروح و غزارة العقل و صفاءُ التوحید و طیبُ المولِدِ. (اعتدال اخلاق و سبکروحی و خردمندی و یکتاپرستی صادقانه و شرافت و نجابت خانوادگی.)

از جملهٔ آمارات وجود خرد در آدمی ــ که در معنی و احوال و افعال وی می‌توان یافت سکوت و سکون و خفضِ بَصَر و کیفیت حرکات وی در اماکن گوناگون و عاقبت اندیشی وی است که هرگز خواسته آنی که ضرری آتی بدنبال دارد ــ وی را نمی‌فریبد و او را از جای بدر نمی‌برد او در فضای حیات ــ به تأمّل و تدبّر می‌پردازد و به تروبرتر را در خوراک و پوشاک و گفتار و کردار برمی‌گزیند و آنچه گمان و یا بیم زیان در آنست رها می‌کند و برای آنچه در شرف وقوع و بیش آمدن است ــ از قبل آماده می‌شود.

ابوالدرداء می‌گوید: آیا می‌دانید که امارات خردمند چیست؟ نسبت به بالاتر فرو تن است و فروتر را حقیر نمی‌شمارد، در گفتار خویش پرهیز گار و کم حرف است ــ با مردم با مدارا معاشرت می‌ورزد و ایمانش به خدا در نهایت اتقان و تنها بین او و خداست. از این رو، وی در دنیا با تقّیه و کتمان روزگار می‌گذراند.

لقمان به فرزندش چنین گفته است: آدمی بواقع خردمند نیست مگر این که به ده خصلت آراسته باشد: از غرور در امان باشد و تنها آرزویش کمال باطن خود باشد ـ به کفاف قناعت ورزد و افزونی آن را نثار نماید ـ فروتنی را بر بزرگی راجح شمارد و خواری را از عزّت برتر بداند ـ در ایّام زندگانی همواره در طلب دانش باشد و هرگاه از وی چیزی خواهند ـ دلتنگ نگردد ـ کار خوب ولی اندک دیگران را بسیار و کار بسیار خویش را اندک شمارد و دهمین خصلتی که ویرا به نام بلند و شکوهمند می‌رساند ـ آن که همه مردم عالم را به از خویش بداند و خود را بدتر از دیگران و هر که را از خود برتر و بالاتر دید ـ شاد شود و مایل به پیروی از وی باشد و هرگاه شخصی بد را دید با خود بگوید چه بسا که وی رستگار گردد و من نابود گردم و با چنین احوالی ـ خرد انسان کامل، است.

«ترجمه با تصرف و تلخیص از کتاب «الاذکیا»ی ابن‌جوزی»

برای اطلاع بر منزلت عقل و طریق ریاضت آن رجوع شود به زهرالاداب و ثمر الالباب ج ۱ ص ۱۵۰

«در فضیلت و ستایش عقل»

«آفریدگار که نامش بزرگ باد خرد از آن به ما ارزانی داشت، که به مَدَدش بتوانیم، در این دنیا و آن دیگر، از همه بهره‌هایی که وصول و حصولش در طبع چون مایی به ودیعت نهاده شده است، برخوردار گردیم. خرد بزرگترین مواهب خدا به ماست و هیچ چیز نیست که در سود رسانی و بهره بخشی برآن سرآید. با خرد برچارپایانِ ناگویا برتری یافته‌ایم چندانکه برآنان چیرگی می‌ورزیم و آنان را به کامِ خود می‌گردانیم و با شیوه‌هایی که هم برای ما و هم برای آنها سودبخش است برآنان غلبه می‌کنیم. با خرد بدانچه ما را برتر می‌سازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا می‌کند، دست می‌یابیم و به خواست و آرزوی خود می‌رسیم. به وساطت خرد است که ساختن و بکار بردن کشتی‌ها را دریافته‌ایم چنان که به سرزمین‌های دورمانده‌ای که بوسیلهٔ دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند و اصل گشته‌ایم. پزشکی با همه سودهایی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر که به ما فایده می‌رساند ـ در پرتو خرد ما را حاصل آمده است. با خرد به امور غامض و چیزهایی که از ما نهان و پوشیده

بوده است پی‌برده‌ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم، و حتیٰ به شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمده‌ایم و این از تمام آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم والاتر است و از آنچه بدان رسیده‌ایم سود بخش‌تر. بر روی هم خرد چیزی است که بی‌آن وضع ما همانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که بوسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بر حواس آشکار شوند، تصوّر می‌کنیم و از این رهگذر آنها را چنان در می‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم، سپس این صورتها را در افعال حسّی خود نمایان می‌کنیم و مطابقت آنها را با آنچه پیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم پدیدار می‌سازیم.

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است، سزاوار است که مقامش را به پستی نکشانیم، از پایگاهش فرود نیاوریم و آن را که فرمانرواست ــ فرمانبر نگردانیم سرور را بنده و فرا دست را فرو دست نسازیم، بل‌که باید در هر باره بدان روی نماییم و حرمتش گذاریم، همواره برآن تکیه زنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و به صواب‌دید آن دست از کار کشیم. هیچگاه نباید هویٰ را برآن چیرگی دهیم زیرا هویٰ آفت و مایهٔ تیرگی خرد است و آن را از سنّت و راه و غایت و راستروی خود بدور می‌راند و خردمند را از رشد و آنچه صلاح حال اوست باز می‌دارد. برعکس، باید هویٰ را ریاضت دهیم، خوارش کنیم، و مجبور و وادارش سازیم که از امر و نهی خود فرمان برد. اگر چنین کنیم خرد بر ما هویدا می‌شود و با تمام روشنایی خود ما را نور باران می‌کند و به نیل آنچه خواستار آنیم ــ می‌کشاند. از بهره‌یی که خدا از خرد به ما بخشید و بدان برما منّت گذاشته است، نیکبختیم.»

حکیم سنایی در منظومهٔ عرفانی حدیقه، عقل را «سایهٔ خدا» دانسته است.

عقل، سلطان قادر خوش خوست — آنکه سایهٔ خداش گویند، اوست
سایه با ذات آشنا باشد — سایه از ذات کی جدا باشد؟
عقل شاهست و دیگران حَشَمند — زانکه در مرتبت زعقل کَمَنْد
عقل برهیچ دل ستم نکند — به طمع قصد مدح و ذمّ نکند

عقـل خـود کـارهای بـد نکند / هرچـه آن نـاپسند، خـود نکند
عقـل دمساز زور و بـهتان نـیست / پـرده پـوش فـلان و بـهمان نـیست
عقـل را چـون بـیافتی بـنواز / از دل خـویش جـای او بـرساز

(گزینش از ص ۲۹۷ تا ۳۰۵ حدیقة الحقیقة ــ چاپ ۱۳۵۹ شمسی دانشگاه تهران)

یکی از أدیبان می‌گوید: خردِ هر کس دوست او و بـیخردیِ وی دشمن اوست. و یکی از بلغاء گوید: به‌ترین موهبت‌ها، خرد و بدترین دشواری‌ها، بیخردی و نادانی است. یکی از شاعران ــ ابراهیم بن‌حسّان ــ می‌گوید:

یَـزینُ الفَتی فـی النـاسِ صحَّـةُ عقلِه / وإن کـان مـحظوراً علیه مکاسِبُهْ
یَشینُ الفَتی فِـی النّاس قِـلّةُ عقلِه / وإن کَـرُمت أعْراقُـهُ و مـناسِبُهْ[60]
یَـعیشُ الفَتیٰ بـالعقلِ فـی النّاسِ إنّـهُ / علی العقـلِ یَـجری علمُه و تـجارِبهْ
وأفضلُ قِسْم الله لِلمرءِ عقلُه / فـلیس مـن الاشیاءِ شییءُ یـقارِبُهْ[61]
إذا اکـمل الرحمنُ للمرءِ عقلَه / فـقد کَـمُلَتْ اخـلاقُه و مـآرِبُه....

و خرد به دو نوع غریزی و مکتسب، تقسیم می‌شود. پیامبر (ص) فـرمود: «العقـل نـور فـی القَلْب، یفرق بین الحقّ و الباطل». و در امثال و حکم آمده است: هر که را زنـدگی طـولانی گردد ــ نیروی جسمانیش کاستی می‌پذیرد و قوای عقلانی وی بسیار مـی‌گـردد. و در ایـن زمینه گفته‌اند: روزگار، هیچ نادانی را بخود وا نـمی‌گـذارد و او را بـدون تـردید ــ ادب می‌نماید. یکی از بلغا می‌گوید: تجربه، آیینهٔ خرد و غفلت و فریب به آرزوهای باطل، نـتیجهٔ جهل و نادانی است. و یکی از ادیبان گوید: آنچه گذشت از آنچه بـاقی مـانده است ــ خبر می‌دهد و صاحبان خرد بدآنچه آزموده‌اند، عبرت می‌پذیرند. و یکی از شاعران گوید:

ألم تَـرَ أنَّ العقـلَ زَیْـنٌ لأهْلِه / ولکنْ تـمامَ العقـل طـولُ التجـارِبِ

و دیگری گوید:

إذا طـالَ عمرالمرءِ مـن غیرِ آفـةٍ / أفـادتْ له الایـامُ فـی کـرّها عقـلا

۶۰ ــ قلّة عقله، فساد رأیه. وأعراقه: جمع عرق، والمراد الاصل. والمناسب «الانساب، والنسب ماینتمی الیه الانسان من الآباءِ والأشراف.

۶۱ ــ القسم بفتح فسکون: مابقسمه الله بین الناس من الحظوظ والمواهب

و حکما می‌گویند: آیة العقل سُرعةُ الفهم، و غایته إصابة الوَهْم= سرعت دریافت، نشانهٔ خردمندی است و نهایت خردمندی، اصابت وهم[۶۲] است.

از انس بن مالک روایت شده است که: «نزد رسول خدا (ص) از مردی ستایش بسیار کردند. فرمود: پایه و مایهٔ خرد وی چیست؟ گفتند: ای رسول خدا، عبادت او بسیار خوب، اخلاقش این طور، فضلش بدین مایه و ادبش بدان پایه است...، پیامبر فرمود: میزان خردمندی وی چیست؟ گفتند: ما او را به انواع عبادت و خیر و نیکی ستودیم و تو همچنان از خردمندی او می‌پرسی؟ پیامبر (ص) فرمود: «إنَّ الاحمق العابد یصیب بجهله أعظم من فجور الفاجر، وإنّما یَقْرُب النّاس من رَبّهم بالزُّلَف[۶۳] علی قدر عُقُولِهِمْ= جهلِ نادان پرهیزگار ـ زیانمندتر از فجور فاجر تبهکار است و مردمان بمیزان خردمندیشان به پروردگارشان تقرب می‌جویند.»

در این مسأله اختلاف است که با توجّه به این نکته که ـ فضایل عبارت از رعایت توسّط و اعتدال میان دو فضیلت است، بهمان گونه که میانه روی بین دور ذیلت، خیر محسوب می‌گردد ـ آیا اگر برعقل مکتسب آدمی همواره افزوده گردید ـ تجاوز از توسط و اعتدال و خروج از حَدّ فضیلت نیست؟ چنان که در تأیید این مقال در سنت از رسول (ص آورده‌اند که فرمود: «خیرالامور اوساطُها» و علی بن ابی طالب (ع) فرموده است «خیر الامور النمط[۶۴] الأوسط، الیه یرجع العالی، و به یلحق التّالی.»

و افزوده‌اند که زیادت خرد به دهاء و مکر‌می انجامد و این مذموم است. داهی و مکّار نکوهیده است.از این رو یکی از حکیمان گوید: آن پایه و مایه از خردمندی که تو را به سبیلِ رشاد ـ راه نماید ـ کافی است. و یکی از بلغا گوید: اندکی که تو را کفایت کند به تر از بسیاری است که تو را به سرکشی وادار سازد. وأَصَحّ اقوال در این زمینه اینست که: افزایش خردمندی، فضیلت است، چه امور اکتسابی بی‌پایان است و تنها افزایش فضایل محدود، نقص مذموم بشمار می‌رود. چه آنچه از حد (توسّط در فضایل) در گذرد، فضیلت

۶۲ ـ الوهم: إدراک المعنی الجزئی المتعلق بالمحسوس

۶۳ ـ الزُّلَف: جمع زُلْفَة، وهی القربة

۶۴ ـ النَمَط: الاسلوب والطریقة

نامیده نمی‌شود. مانند شجاع که چون از حدّ شجاعت در گذرد ــ تهوّر[۶۵] ــ نامیده می‌شود و بخشش، نیز که چون سخاء در گذرد، ــ تبذیر ــ نامیده می‌شود. ولی وضع و حال خرد مکتسب ــ چنین نیست. چه افزایش میزان خرد آدمی موجب علم به امور و حسن اصابت به ظنون و معرفت به آنچه باید باشد در برابر آنچه هست ــ می‌گردد و این نه تنها منقصت نیست که فضیلت نیز بشمار می‌رود. و از پیامبر (ص) روایت شده است که فرمود: «أفضلُ الناس، أعقلُ الناس» و نیز گفته‌اند: «هیچ کس را خردمند مدان مگر اینکه نیکوکار و دیندار باشد چه نیکی و دینداری از لوازم خردمندی است». و از این رو گفته‌اند: «خردمند کسی است که امر و نهی خدای را رعایت کند. «لقمان بن ابی عامر، از ابی الدرداء (= هوعویمربن زید بن قیس الانصاری، صحابی جلیل مات فی دمشق سنة ۳۲ه) روایت کرده است که پیامبر (ص) بدو فرمود: «ای عویمر، برخرد خویش بیفزای تا به پروردگارت نزدیکترشوی، گفتم: راستی اگر این چنین است چه تضمینی براین مقالت داری؟ فرمود: از محارم الهی دوری کن و فرائض خداوندی را بجای آر، در این حال خردمند هستی آنگاه همواره به صالحات اعمال بپرداز، که دلالت بر خردمندی تو در دنیا و تقرّب بیشتر به خداوند و عزّت و بزرگواری تو دارد.»

و بدان که عقل مکتسب از خرد غریزی و فطری جدا نیست بل که حاصل آنست که هرگاه عقل غریزی از خرد مکتسب جدا گردد ــ آدمی مسلوب الفضایل و موفور الرذایل است. و یکی از بلغا می‌گوید: «دولة الجاهل عِبْرَةُ العاقل= دولت جاهل، مایهٔ عبرتِ عاقل است.»

انوشروان (= انوشروان بن قباد بن فیروز بن یزد جرد بن بهرام، الملقب بالملک العادل که در چهل و دومین سال پادشاهیش ــ پیامبر (ص) به جهان آمد. و ۴۸ یا ۴۹ سال شاهی کرد.) از بزرجمهر (= وزیر انوشیروان است که حکم و مواعظ وی از همهٔ ایرانیان پیش از اسلام بیشتر است و ذکر سخنان حکیمانهٔ او بسیار در کتب عربی در عهد اسلامی آمده است) پرسید: برای آدمی چه چیز به‌تر؟ فرمود: خردی که بدان زندگانی کند. انوشروان گفت: اگر خردمندی نبود چه؟ گفت: دوستانی که عیب وی را بپوشانند. گفت: اگر این را هم نداشت، چه؟ پاسخ داد: دارایی و مالی که بدان محبوب آدمیان گردد. پرسید: هرگاه چنین

۶۵ ــ التهور: الاقدام علی امور لاینبغی الاقدام علیها، لان فیها هلکة

نبود؟ گفت: سکوت همیشگی. گفت در غیر این صورت. پاسخ داد: فَموتٌ جارِفٌ[۶۶].»
و پادشاهان ایران هرگاه بر خردمندی خشمگین می‌شدند ــ او را با نادانی زندانی می‌کردند. فما اکثر العِبَرِ لِمَنْ نظر، وأنفعها لمن اعتبر!
و بدان که بهمان نسبت که فضایل خردمند ــ انتشار می‌یابد ــ رذایل نادان نیز بهمان گونه ظاهر می‌گردد. به گونه‌یی که زبانزد همگان و مشارٌالیه با لبنان می‌گردد مانند کسی که آورده‌اند: «کان فی بنی اسرائیل رجل له حِمار، فقال: یا رب، لو کان لک حمار لعلفتُه مع حماری فهَم به نبیّ من انبیاءِ الله، فأوحی الله إلیه: انما أُثیب کل إنسان علی قَدْرِ عقله. = مردی در میان بنی اسرائیل بود که خری داشت. مرد گفت: خدایا اگر خری می‌داشتی، آن را با خر خویش می‌چرانیدم. اکنون پیامبری از پیامبران الهی را بر تادیب وی برگمار خداوند به سویش وحی فرستاد: که ماهر یک از افراد را به میزان خردشان ــ متمکّن می‌سازیم.»
و برای عار و عیب نادانی، غایتی و زیان حمق را نهایتی، متصوّر نیست، شاعر می‌فرماید:

لکلّ داءٍ دواءٌ یُستطَبُّ به　　إلاّ الحِماقَةَ أعیتْ من یُداویها

(با تلخیص ترجمه از باب اول کتاب ادب الدنیا والدین فی فضل العقل ص ۳ تا ۱۷).
و حاجی ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲ ــ ۱۲۸۹ ه ق) در آغاز شرح منظومه چه خوب می‌فرماید:

یٰا واهِبَ اَلعَقْلِ لَکَ اَلمَحٰامِدُ　　إلیٰ جَنٰابِکَ انْتَهَی اَلمَقٰاصِدُ...

و نیز نگاه شود به، اساس التوحید (مهدی آشتیانی ــ ص ۲۵۳ ببعد)

مسألهٔ سوم ص

اعتصام: بازماندن از گناه به امید لطف پروردگار، باز ایستادن از معصیت به امید لطف خد

آن‌مؤمنان‌را اعتصام، آنجاکه‌پرسنداز جزا!　　دیوان ناصر خسرو ۵۵۱

در دین چو اعتصام به حبل متین کنند　　آن به که مطلع سخن از رکن دین کنند

(أنوری)

۶۶ ــ (فا): الطاعون لأنّه یَجرُف النّاس کجرف السیْل الجُرْف: الجانب الذّی أکَلَهُ الماءُ من حاشیة النّهر. ومنه قولهم «فلانٌ بین علی جرفٍ هارٍ لایدری مالیلٌ من نهارٍ» ای علی جرفٍ ضعیف ساقط

این اصطلاح عرفانی است و تمسک جستن و توسّل بردن به لطف خدا جهت تجنّب و تحفّظ از معصیت است. و اعتصام به حبل الله است که عبارت از تصدیق و وعد و وعید الهی باشد و ترک علایق دنیوی و بریدن از خلق و پیوستن برحقّ است. و آن را مراتب است. (فرهنگ علوم عقلی ص ۷۷)

ابیات ذیل منسوب به شیخ الرئیس ابوعلی سینا است:

إعتِصامُ ٱلوَرىٰ بِمَعْرِفَتِکْ عَجَزَ ٱلوَاصِفُونَ عَنْ صِفَتِکْ

تُبْ إلَیْنا فَإنّا بَشَرٌ ما عَرَفْناکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکْ

پناه و حفاظ مردم به شناسایی تو است ستایندگان از وصف تو فرومانده‌اند

توبهٔ ما را بپذیر چه ما بشر هستیم و چنان که حقّ شناسایی تست، تو را نشناختیم

(«مرحوم دکتر محمد خزائلی» «شرح گلستان» ص ۱۳۱) چاپ دوم ۱۳۴۸ ـ انتشارات جاویدان

از فصّ یازدهم «فصوص الحکم» چنین برمی‌آید که محیی‌الدّین قایل به علمِ حضوریِ اجمالی در عین کشفِ تفصیلی بوده است. چنان که در فصّ مزبور می‌گوید: «واجب الوجود مبدأ کلّ فیض.»

مسالهٔ ۳ والمقول علیه کان الله ولا شيء معه

حقیقت وجود ذاتاً بدون واسطه یک نوع معیّت قیومیّه با اشیاء دارد که از آن به «قرب وریدی» تعبیر شده است که عین احاطهٔ قیومیّهٔ حق است و فعل واحد او احاطهٔ سریانیه در حقایق دارد و فعل واحد که از آن به (أمر) تعبیر شده است، از جهتی عین حق و از جهتی غیر حق و عین خلق است و مصحّح کثرت و سبب ایجاد یا ظهور وسایط وجودی و تهیّهٔ اعداد از برای ایصال فیض به همهٔ حقایق ولی به جهت قرب وریدی و معیّت قیومی غالب است بر همه چیز. پس همه چیز از اوست و برگشت همه به او و

عالم به خروش لااله الاّ هوست غافل به گمان که دشمنست این یا دوست

دریا به وجود خویش موجی دارد خس پندارد که این کشاکش از اوست

(آقا سیّد جلال‌الدین آشتیانی ص ۱۴۳ و ۱۴۴ اجوبة المسایل و ذیل شارح حکیم بر قرة العیون ملاّ مهدی نراقی (ص ۱۵۳ ـ ۱۵۵) در تفسیر هو معکم أینما کنتم).

معیّت قیّومی خالق با مخلوق، اصطلاح عرفا و فلاسفهٔ الهی است. به این معنی که همه چیز قایم به حقّ است و حق تعالی در همه جا و همه حال با ما است. چنان که در کلمات ائمهٔ دین نیز وارد است: «لیس فی الاشیاء بوالج ولاعنها بخارج.» و «داخل فی الاشیاء لابالممازجة و خارج عن الاشیاء لابالمزایلة» وملاّ جلال‌الدّین محمّد بلخی در دفتر اول مثنوی، آیهٔ شریفهٔ «وهو معکم أینما کنتم» سورهٔ حدید را این طور تفسیر کرده است که هر حالی از احوال بشر، مظهر اسم و صفتی از اسماء و صفات الهی و نمودار اراده و قدرت و خواست و مشیّتی از حق تعالیٰ است:

گر به جهل آییم آن زندان او است ور به علم آییم آن ایوان او است

اضافهٔ «زندان» و «ایوان» اضافهٔ تخصیصی است و ضمیر «او» مرجعش همان مرجع ضمیر «و هو معکم» یعنی حق تعالیٰ است.

مقصود مولوی این است که جهل بشر زندانی است که حق تعالیٰ برای او مقدّر کرده، و علم بشر، ایوان و گلستانی است که خداوند بدو عطا فرموده است. و بر این قیاس است مدلول باقی اشعار که می‌خوانیم:

ور به خواب آییم مستان وییم ور به بیداری به دستان وییم

ور بگرییم، ابر پرزرق و ییم ور بخندیم، آن زمان برق وییم

ور به خشم و جنگ عکس قهر او است ور به صلح و عذر عکس مهر اوست

ما که‌ایم اندر جهان پیچ پیچ چون الف او خود چه دارد؟ هیچ هیچ

(استاد همایی، مولوی نامه ج ۱ ص ۹۹ و ۱۰۰)

مسألهٔ سوم ص ۵

مراد از نسب و اضافات، ربط و نسبت اشراقی است نه نِسَبِ مقولی و مراد از جوهریّت اصل وجود و عرضیّت وجود و عرضیّت وجودات امکانی، جوهر و عرض مصطلح حکما نمی‌باشد.

مسألهٔ ۴

فنا

حقیقت فنا آنست که سالک به علم یقینی دریابد که حق تعالی عین وجود است و جز خدا هرچه باشد، عدم مطلق است. سوی الله، او را هیچ در هیچ نماید. از سر هستی خویش برخیزد. خدای را به خدای دریافت کند و جز پروردگار، احدی را به رسم وجود نشناسد تا حقیقت «لااله الاّ الله» هویدا گردد. (اصول تصوف ۶۲۲)

ابوسعید خرّاز گفته است: «فنا متلاشی شدن است به حق و بقا، حضور است با حق.» تذکره ۴۶۱.

اصطلاح فنا بر اطوار و معانی مختلفی اطلاق می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱ ــ تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوس‌ها و میل‌ها و اراده‌ها و تعیّنات شخصی. مولانا در دفتر اول مثنوی در حکایت «آمدن رسول قیصر روم به نزد عمر به رسالت» می‌گوید:

هر که را، هست از هوس‌ها جان پاک زود بیند حضرت و ایوان پاک

چون محمّد پاک شد زین نار و دود هرکجا رو کرد وجه الله بود

هرکرا باشد ز سینه فتح باب او ز هر شهری ببیند آفتاب

مثنوی ۸۶/۱ نیکلسون

و همچنین در مجلد پنجم مثنوی، ضمن داستان «آن عاشق که با معشوق خود برمی‌شمرد خدمت‌ها و وفاهای خود را و شب‌های دراز تتجا فی جنوبُهم عن المضاجع را و بی‌نوایی و جگر تشنگی روزهای دراز را و می‌گفت که من جز این خدمت نمی‌دانم و جواب گفتن معشوق او را» می‌گوید:

آن یکی عاشق به پیش یار خود می‌شمرد از خدمت و از کار خود

کز برای تو چنین کردم چنان تیرها خوردم درین رزم و سنان

مال رفت و روز رفت و نام رفت بر من از عشقت بسی ناکام رفت

هیچ صبحم خفته یا خندان نیافت هیچ شامم با سرو سامان نیافت

آنچ او نوشیده بود از تلخ و دُرد — او بتفصیلش یکایک می‌شمرد
نه از برای منّتی بل می‌نمود — بر درستی محبّت صد شهود
صد سخن می‌گفت زان درد کهن — در شکایت که نگفتم یک سخن
گفت معشوق این همه کردی ولیک — گوش بگشا پهن واندر یاب نیک
کانچه اصل اصلِ عشقست و ولاست — آن نکردی، اینچ کردی، فرع‌هاست
گفتش آن عاشق بگو کان اصل چیست؟ — گفت اصلش مردنست و نیستیست
تو همه کردی، نمردی زنده‌یی — همین بمیر ار یارِ جان با زنده‌یی

(مثنوی ۷۹/۵ و ۸۰ نیکلسون)

۲ ــ بی‌خودی و عدم استشعار به وجود خویش بواسطهٔ جمع شدن همهٔ قوای نفسی در خدا یعنی استغراق در مشاهدهٔ صفات الوهیت. مولوی در دفتر اول مثنوی در داستان پیر جنگی می‌گوید:

هست هشیاری زیادِ مامضی — ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کِی — پر گره باشی از این هر دو چونی
تا گره بانی بود هم راز نیست — همنشین آن لب و آواز نیست
قال و حالی از ورای حال و قال — غرقه گشته در جمال ذوالجلال

مثنوی ۱۳۴/۱ و ۱۳۵ نیکلسون

و در بدایت قصه فرماید:

ما بمردیم و بکلّی کاستیم — بانگ حق آمد همه برخاستیم
بانگ حق اندر حجاب و بی‌حجاب — آن دهد کاو داد مریم را ز جیب
ای فنا پوسیدگان زیر پوست — باز گردید از عدم ز آواز دوست

مثنوی ۱۱۷/۱ ببعد نیکلسون

۳ ــ وقفه یافتن و از کار بازماندن عقل شعوری اعمال و حالات ذهنی است. عالی‌ترین مرتبهٔ فنا وقتی است که طالب را شعور به حال فنا هم ازبین برود. و این حال است که صوفیه «فناء الفناء» می‌نامند.

در این مقام، صوفی محو در مشاهدهٔ «ذات الوهیت» است و طی این مرحله است که

عارف را مستعدّ «بقا» و «دوام» در خدا قرار می‌دهد.

ممکن است پرسیده شود این فنای توأم با بی‌خبری، با رعایت احکام و قوانین شرعی که غالب پیشوایان صوفی نهاد، بدان اهمیّت بسیار داده‌اند، بظاهر منافات دارد. در جواب گفته‌اند: خداوند خود حافظ اصفیا و مؤمنان است و مانع آن است که خلاف طاعتی از آن‌ها سر بزند.

حاصل آن که هر کس در خودش بمیرد، در خدا زندگی خواهد کرد. پس فنا علامت بقا و سرحد بقاست، و از این جا به بعد، صوفی به حیات ابدی که حیات خداست اتصال می‌یابد...»

با رعایت اختصار و تصرّف ــ اقتباس از تاریخ تصوف در اسلام ۳۷۳ تا ۳۸۷

ولایت

حقیقت ولایت، توسعهٔ ایجاد وجود حقّ است بر مستعدان ازلی و قابلان لم یزلی بر این وجه که به قدرت ولایت ولیّ مطلق آن که شایستگی دارد از تیرگی خودی و خودبینی و هستی موهوم خویش که در واقع کدورت نیستی است، خالص شود و به جلوه و بهاء و نور و صفاء وجود حق حقیقی پاک و تابناک گردد. لذا خداوند فرمود: و هوالوَلیُّ الحمید (سوره شوریٰ آیه ۲۸) و ندای هنالک الولایة للهِ الحق هو خیر ثواباً و خیر عقبا (سورهٔ کهف آیهٔ ۴۲) منادی این معنی دلربا و ناظر بدین مطلب والاست. (اصول تصوف/۶۹۸).

عبدالرحمان جامی در نفحات الانس در باب ولایت و ولی می گوید: «ولایت مشتق است از ولی و آن بر دو قسم است: ولایت عامه و ولایت خاصه. ولایت عامه مشترک است میان همهٔ مؤمنان. قال الله تعالی: الله ولیّ الّذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النّور» و «ولایت خاصه مخصوص است به واصلان از ارباب سلوک ــ و هی عبارة عن فناء العبد فی الحقّ وبقائه به فالولیّ هو الفانی فیه والباقی به».

هجویری در کشف المحجوب در این باره می گوید: «بدان قواک الله که این (ولایت) متداول است میان خلق، و کتاب و سنّت بدان ناطق است لقوله تعالی الا انّ اولیاءالله لاخوف علیهم ولاهم یحزنون» و نیز گفت: «نحن اولیاؤکم فی الحیوة الدنیا» و جای دیگر

گفت: «الله ولّی الّذین آمنوا»... کشف المحجوب ص ۲۶۷ ببعد.

آنگاه هجویری صفت و عدد اولیا را شرح می‌دهد و می‌گوید: «از ایشان چهار هزارند که مکتومانند و مر یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کلّ احوال از خود و از خلق مستورند و اخبار بدین مورود است و سخن اولیا بدین ناطق و مرا خود اندرین معنی خبر عیان گشت الحمدلله اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان درگاه حق جلّ جلاله سیصداند که ایشان را «اخیار» خوانند و چهل دیگر که ایشان را «أبدال»خوانند و هفت دیگر که مرایشان را «ابرار» خوانند و چهاراند که مرایشان را «اوتاد» خوانند و سه دیگراند که مر ایشان را «نقیب» خوانند و یکی که ورا «قطب» خوانند و «غوث» خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند و بدین اخبار مروی ناطق است و...» کشف المحجوب ۲۶۹

علم الیقین عبارت از آنچه به شرط برهان بود و عین الیقین به حکم بیان بود. علم الیقین ارباب عقول را بود و عین الیقین اصحاب علوم را بود و حق‌الیقین خداوندان معرفت را بود و سخن را اندرو باز پژوهیدن محالست و بر این قدر اختصار کردیم. (ترجمه رساله ۱۳۰)

در کتاب یواقیت العلوم و دراری النّجوم در پاسخ به پرسش فرق چیست میان علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین آورده است:

جواب: دل طالبان را منازل است. چون از راه بیان و دلیل، علومی را به عقل دریابند آن منزل را علم الیقین گویند. و چون کمال صفات آن معلوم به دیدهٔ بصیرت مطالعه کنند آن را عین‌الیقین گویند. چون آن علم مرکوز صفت دل گردد و نقش نگین او شود، آن را حق‌الیقین گویند. ولایت علم الیقین فراخ‌تر است، و سراپردهٔ عین الیقین در درون ولایت علم الیقین است. و منزلگاه حق الیقین، خاص الخاص است. عین الیقین حلیهٔ دل است و علم الیقین حالت دلست. و حق الیقین نهایت دل است «وانّه لهو الحقّ الیقین فسبّح باسم ربّک العظیم».

مسأله ۹ ــ اسماء و صفات

محیی الدین، از نظر فلسفی ــ اعیان ثابته را «أزلی العدم» می‌داند. و تقدّم عدم بر ممکنات را فضیلتی بنفسه بر آن‌ها می‌شناسد (فتوحات ج ۳ ص ۲۵۵) امّا منظور او از عدم أعیان، سلب وجود خارجی متحقّق آن‌ها است و نه سلب مطلق ــ زیرا به نحو تبعی از ازل با وجود حق تعالی موجود بوده‌اند و به قول جلال‌الدّین محمّد بلخی

ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب فارغ از اندوه و عاری از تعب
متحّد بودیم با شاه وجود حکم غیریّت بکلّی محو بود

و هر گاه اعیان ثابته ــ از ازل دارای وجود خارجی مستقلّ بود ــ تعدّد ذوات و موجودات ازلی بی‌نهایت در خارج لازم می‌آمد که محال و مستحیل است.

ازلحاظ عرفانی ــ دیدگاه وی جهان‌بینی الهی است. بدین کیفیّت که هر گاه حق تعالیٰ در اطلاقش می‌ماند و متجلّی نمی‌شد، اعیان ثابته ظهور نمی‌یافت و عالم موجود نمی‌گردید و تجلّیِ حق، باعث ظهور أعیان در علم و وجود احکام آن‌ها در خارج گردیده است.

بنابر مدلول عبارتی از محیی‌الدّین (فتوحات ج ۴ ص ۲۱۱) ــ وی بر این اعتقاد است که اعیان ثابته همچنان در علم الهی باقی و به عبارتی درحال عدم ثابت است و آنچه در این عالم ظاهر است ــ آثار و احکامِ آن‌ها است و نه خود آن‌ها و بنابر عبارتی دیگر (فصوص، فصّ ادریسی، ص ۷۶) نیز مؤیّد این مقال است که اعیان ثابته در عدم ثابت‌اند و تنها آثار و صور آن‌ها وجود می‌یابند و همگی موجودات، تجلّیات وجودی واحد در صورِ موجودات متعدّد است:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس به رنگ هر یکی تابی عیان انداخته
جمله‌یک‌نوراست،لیکن‌رنگ‌های‌مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در آن هم به همان شکل نمود

عالم أسماء و صفات به اصطلاح عرفا اوّلین مقام تجلّی ذات حق تعالیٰ است از وحدت در کثرت که آن را مرتبهٔ نفس رحمانی و فیض اقدس می‌گویند، در مقابل فیض مقدّس که مقام تجلّی فعلی است، یعنی ظهور حق از وحدت غیب الغیوب به کثرت محسوس مشهود. چه به اعتقاد عرفا، جمیع موجودات، مظاهر أسماء و صفات الهی است. و مقصود از اعیان ثابته هم در اصطلاح عرفا و صوفیّه ماهیّات مختلف متکثّر ممکنات است که از لوازم أسماء و صفات الهی است، همچون لوازم ماهیّات نسبت به ماهیّات.

آنچه را حکمای اشراقی دربارهٔ مُثُل افلاطونی و ارباب انواع گفته‌اند ــ عرفای اسلامی در عالَم اسماء و صفاتِ الهی و اعیان ثابته می‌گویند، یعنی می‌گویند که هر موجودی از موجودات اعمّ از حیوانی و غیر حیوانی در تحت تدبیر و تربیت اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی است که در کسوت موجودی محسوس ظاهر و متجلّی شده، و آن موجود، مظهر و جلوه‌گاه همان اسم و صفت است، و اعیان ثابته که از لوازم أسماءْ و صفاتِ الهی است نیز همان خاصیت مثل افلاطونی و ارباب انواع را دارند.

و همچنین افرادِ مختلفِ انسانی، هرکدام مظهر و آیینهٔ نمودار اسمی و صفتی از أسماء و صفاتِ الهی‌اند.

خلق را چون آب دان صاف و زلال ‌ ‌ ‌ اندر او تابان صفات ذوالجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان ‌ ‌ ‌ چون ستاره چرخ در آب روان
پادشاهان مظهر شاهی حق ‌ ‌ ‌ عارفان مرآت آگاهی حق
خوبرویان آینهٔ خوبی او ‌ ‌ ‌ عشق ایشان عکس مطلوبی او

(مثنوی ۳۱۷۲/۶ ببعد ص ۴۵۳)

بهر دیده روشنان یزدان فرد ‌ ‌ ‌ شش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نگرند ‌ ‌ ‌ از ریاض حُسْنِ ربّانی چَرَند
بهر این فرمود با آن إسبَه او ‌ ‌ ‌ حیث وَلَّیتُم فثَمَّ وَجْهُهُ

(مثنوی ۳۶۴۰/۶ تا ۳۶۴۲ ص ۴۸۱)

که اشارت به آیهٔ کریمهٔ سورهٔ بقره «وَلِلّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللّهِ.» (۲

بقره/۱۱۵) (مشرق و مغرب هر دو ملک خداست پس به هر طرف که روی کنید به سوی خدا روی آورده‌اید.)

از قَدَح گر از عطش آبی خورید / در درون آب، حق را ناظرید
(۳۶۴۳/۶ ص ۴۸۱)

گر به جهل آییم، آن زندان اوست / ور به علم آییم، آن ایوان اوست
گر به خواب آییم، مستان ویم / ور به بیداری، بدَستان ویم
ور بگرییم ابرِ پُر زرق ویم / ور بخندیم، آن زمان برق ویم
ور به خشم و جنگ، عکس قهرِ اوست / ور به صلح وعذر، عکس مِهرِ اوست
ما که‌ایم اندر جهان پیچ‌پیچ / چون الف، او خود ندارد هیچ هیچ
(۱۵۱۰/۱ تا ۱۵۱۴ ص ۹۳)

آدم اسطرلاب اوصاف علوست / وصفِ آدم، مَظهَرِ آیاتِ اوست
هر چه در وی می‌نماید وصف اوست / همچو عکس ماه اندر آبِ جوست
(۳۱۳۷/۶ ــ ۳۱۳۸)

صورت از بی صورت آید در وجود / همچنان کز آتشی زاده است دود
صنع بی صورت نماید صورتی / تن نگارد با حواس و آلتی
تا چه صورت باشد آن بر وفق خود / اندر آرد جسم را در نیک و بد
صورت زخمی بود، نالان شود / صورت رحمی بود، بالان شود
صورت سیری بود، گیرد سفر / صورت تیری بود، گیرد سپر
صورت خوبی بود ناز آورد / صورت چنگی بود، ساز آورد

باز در موافقت با عقیدهٔ «مثل افلاطونی» و «اعیان ثابته» و «عالم أسماء و صفات الهی» و مطابق با اصطلاح عرفا و صوفیّه، می‌خوانیم:

در هوای غیب مرغی می‌پرد / سایهٔ او بر زمین می‌گسترد
مرد خفته روح او چون آفتاب / بر فلک تابان و تن در جامه خواب
(مثنوی ۳۳۰۶/۶ ــ ۳۳۰۸ ص ۴۶۱)

در چَهِ دنیا فتادند این قرون — عکس خود را دیده هر یک چَه درون
عکس در چَه دید و در بیرون ندید — همچو شیر گول اندر چَهٔ دوید
از برون دان هر چه در چَه‌ات نمود — ورنه آن شیری که در چه شد فرود
برد خرگوشیش از ره کای فلان — در تک چاه است آن شیر ژیان

(مثنوی ۳۱۴۴/۶ تا ۳۱۴۷)

که اشاره است به داستان خرگوشی که شیررا فریب‌داد و درآب غرق‌کردودرباب‌الاسد و الثور کلیله و دمنه آمده است، دنبالهٔ اشعار مثنوی:

می‌زند بر آب استاره سنی — خاک تو برعکس اختر می‌زنی

(مثنوی ۳۱۵۵/۶ ص ۴۵۲)

آن ستاره نحس هست اندر سما — هم بدان سو بایدش کردن دوا
بل که باید دل سوي بی سوی بست — نحسِ این سو، عکسِ نحس آن سو است

(مثنوی ۳۱۵۹/۶ ــ ۳۱۶۰ ص ۴۵۲)

عمدهٔ نظر محقّقان فلسفه و عرفان در این مباحث متوجّه قاعدهٔ «سلسلة الترتیب» و کیفیّت صدور کثرت از وحدت است. برای این که می‌گویند «الواحد لایصدرعنه إلاّ الواحد»، و خلاصهٔ عقیده و رأی آن‌ها در این باره آنست که صدور کثرت را از مبدأ واحد بسیط واجب الوجود به این جهت توجیه می‌کنند که آن ذات واحد، چون مستجمع جمیع کمالات است که از آن به «اسماء و صفات الهی» تعبیر می‌شود، هر صفت کمالی منشأ وجود موجودی خاصّ می‌گردد و «اعیان ثابته» همان ماهیّات باشد که لوازم اسماء و صفات الهی است... (مولوی چه می‌گوید ص ۱۱۶ ــ ۱۲۰ ج ۱)

مسألهٔ نهم:

غیر از وصف مزبور (قدرت) که وجه امتیاز خدا و خلق است...

محیی الدّین را اعتقاد بر آنست که موجودات در افعال خود مجبور و مسخّر ارادهٔ حقّ‌اند. و جلال‌الدّین محمّد بلخی در دفتر اوّل مثنوی چنین سروده است:

گر نفرمودی قصاصی بر جُناة یا نگفتی فی القصاص آمد حیوة
مر کرا زهره بُدی تا او ز خود بر اسیر حکم حق تیغی زند
زانک داند هر که چشمش را گشود کان کشنده سُخرهٔ تقدیر بود
هر که آن تقدیر طوق او شدی بر سر فرزند هم تیغی زدی
رو بترس و طعنه کم زن بر بدان پیش دام حکم، عجز خود بدان...

(مثنوی دفتر اوّل ص ۲۳۸ و ۲۳۹ ـ بیت ۳۸۹۲ تا ۳۸۸۸) طبع نیکلسون

و پیش از آن در بیان تعلیق ارادهٔ آدمی به مشیّت حقّ تعالیٰ گفته است.:

آلتِ حقّی تو، فاعل دستِ حق چون زنم بر آلت حقّ طعن و دَق
گفت او پس آن قصاص از بهر چیست گفت هم از حقّ و آن سرّ خَفیست...
اندر این شهر حوادث، میر او است در ممالک مالک تدبیر او است.

(دفتر اوّل ص ۲۳۷ طبع نیکلسون)

به هر حال هیچ کس نباید چنین پندارد که اراده و خواست او تنها علّت حصول فعل است. چه هر امری معلول شرایط و اسبابی است که در حصول وی ضروری است. و یکی از آن‌ها خواست بشر است. و چه بسا علل و اسباب که از نظر آدمی مخفی است. و برای وجود امری که اراده بدان تعلّق گرفت، ضرورت دارد. و ممکن است که آن‌ها هنوز حاصل یا کامل نشده باشد. علاوه بر آن که ممکن است ظرف و شرایط فعل تغییر کند. بدین گونه که هنگام تعلّق اراده موجود باشد و به هنگام ایجاد فعل، آن‌ها موجود نباشند. و ضدّ آن‌ها وجود داشته باشد.

((فروزانفر ـ شرح مثنوی شریف، جزوام ۵۶ و ۵۷)

هیچ کسی به خویشتن ره نبرد به سوی او بل که به پایِ اورَوَدْ، هر که رَوَدْ به کوی او

مسألهٔ ۹

نور تجلّی ذات الهی است که موجب رفع تعیّنات و اضمحلالِ کثرات است. و این تجلّی ظهور حقّ است نور ذات در مظاهر گنجایی ندارد. زیرا که سبحات جلال حقّ را عظمت

کبریایی حقّ قاهر است. هرگاه که نور تجلّی الهی سالک را رهبری نموده، به مقام محودوی و کمال رساند ــ بی وسیله حقّ را با نورش مشاهده کند. و جبرئیل که صورت و فعل و علم است ــ در آن مقام راه نمی‌یابد. (شرح گلشن راز)

و جامی (۸۹۸ ــ ۸۱۷ هـ ق) در سلسلة الذّهَب (ص ۸۲) گوید:

هر تعیّن که گشت لاحق ذات　　هست معدود در عداد صفات
ذات با هر تعیُّنی تنها　　اسمی آمد ز جملهٔ اسما
ور بُوَدْ با تعیّنات تمام　　اسم جامع همی نهندش نام
لفظ الله و صورت کامل　　اسم این اسم دان و زین مگسل

مسأله.۱۰

حقیقت محمّدی، جامع جمیع مراتب کمال و رسالت است. و به موجب حدیث:«کُنْتُ نبیًّا و آدَمُ بینَ الروحِ وَالْجَسَدِ.» (احادیث مثنوی ــ انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۰۲) نبوّت وی بر نبوّت آدم و ذریّت او سابق بود. و اولیّن موجودات بود، به موجب حدیث: إوّلُ ما خَلَقَ اللهُ نوری. و پیش از همهٔ پیغمبران در ظهور آمد، به مفاد حدیث: کُنْتُ أوّلَ النّبیّینَ فِی الخَلْقِ وآخِرَهُمْ فی البَعْثِ. (احادیث مثنوی، ص ۱۱۳، ۱۱۱) و چون جامع همهٔ مراتب بود، انبیا و پیغمبرانِ گذشته، شئون مختلف حقیقت محمّدی بودند که به نوبت ظهور کردند. و او به همین دلیل، خاتم انبیا نیز بود. زیرا سلسلهٔ نبوّت با ظهور وی نهایت پذیرفت و ظهور وی به حقیقت ظهور تمام پیغمبران بشمار می‌رفت. به جهت دیگر، مطابق نظر صوفیّه، هر یک از پیمبران و اولیاء پیشین بمنزلهٔ علّت اعدادی برای ظهور و وجود ولّی و پیمبر لاحق محسوب می‌شوند. و کمالات آن‌ها در وجود او مندرج است، و جلال‌الدّین محمّد با توجّه به این نکته، وجود حضرت رسول اکرم (ص) را به عدد صد تشبیه می‌کند از آن جهت که آخرین مرتبهٔ عشرات است. و مراتب دیگر عشرات، در عدد صد مندرج است. و در مثنوی (دفتر اوّل ــ ۱۱۰۵/ ــ ۱۱۰۶) گفته است:

از دِرَم‌ها نام شاهان برکنند　　نام احمد تا ابد بَر می‌زنند

نـام احمد نـام جمله انـبیاست — چون که صد آمد نَوَدْ هم پیش مـاست.
برای اطلاع از حقیقت محمّدی ــ رجوع شود به فصوص الحکم با حواشی دکتر عفیفی، ص ۲۲۶ ــ ۲۱۴، ۳۴۶ ــ ۳۱۹ و بیان السعادة، طبع ایران، ج ۲، ص ۲۴۷ (فروزانفر ــ شرح مثنوی، ۱ / ۴۲۴)

مسألهٔ ۱۰ فمنهم من وصل

جلال الدین محمّد گوید:

اگر دل از غم دنـیا جـدا تـوانی کـرد — نشاط و عیش به بـاغ بـقا تـوانی کـرد
اگـر بـه آب ریـاضت بـر آوری غسلی — همه کـدورت دل را صفـا تـوانی کـرد
ز مـنزلات هوس ار دو گـام پـیش نـهی — نـزول در حـرم کـبریا تـوانی کـرد
درون بـحر مـعانی لا، نـه آن گـهری — که قدر و قیمت خـود را بـها تـوانی کـرد
بـه همّت ار نشوی در مـقام خـاک مـقیم — مقام خـویش بـر اوج علا تـوانی کـرد
اگر به جیب تفکّر فـرو بـری سر خـویش — گـذشته‌های قضا را ادا تـوانی کـرد
ولیکن ایـن صفـت رهروان چـالاکست — تو نازنین جهـانی، کـجا تـوانی کـرد؟!
نه دست و پای اجـل را فـرو تـوانی بست — نه رنگ و بوی جهـان را رها تـوانی کـرد
تـو رستم دل و جـانی و سرور مـردان — اگر بـه نـفس لئیمت غزا تـوانی کـرد
مگر کـه درد غم عشق سر زنـد در تـو — بـه درد او غم دل را دوا تـوانی کـرد
ز خار چون و چرا این زمان چو در گذری — به بـاغ جنّت وصلش چـرا تـوانی کـرد
اگر تـو جنس همایـی و جنس زاغ نـه‌یـی — ز جان تو مـیل بـه سوی هما تـوانی کـرد

(جلال‌الدّین محمّد، «کلیات شمس» ج ۲ ص ۲۳۸، ۲۳۷)

مسألهٔ دهم

آنچه که تحقّق خارجی دارد ــ وجود است که بود است و مـاهیّت نـمود و سراب وجـود و ثانیهٔ مایراه الاحوال است که مصداق واقعی ــ خیال فی خیال ــ می‌بـاشد و از در واقـع از عوارض وجود بشمار می‌رود، وجود متنزّل از حقّ تا بـه حـدود مـتعدّد ــ مـحدود نشود و

صرف هستی تا مقیّد به قیود نگردد، ماهیّت متصوّر نیست لذا موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیّت بالمجاز متصّف به وجود می‌شود نه به حقیقت.

نزد عارف مکاشف وجود امکانی نیز سراب وجود حقّ و نقش دومین چشم اَحْول است. آنچه تحقّق دارد، حقّست و شئون ذاتیّهٔ او. ولی اذعان به این اصل بدون کشف معنوی حاصل از تجلیّات حقّ به اسم قهّار و ردّ امانات به اهل معلوم نگردد. چه آن که تا وجود مجازی سالک باقی است و غبار چهرهٔ معشوق ازلی راساتر است، حقیقت مکشوف نمی‌شود. لذا گویند وجود سالک و صورت علمی حاکی از محبوب کلّ حجاب اکبر است.

ما را ز جام بادهٔ گلگون خراب کن   زان پیش تر که عالم فانی شود خراب

(آقای سید جلال آشتیانی، مقدمهٔ اصول المعارف / ۳۷)

مسأله دهم

اصل فیضان و وساطت در ایجاد و ارشاد که پایهٔ اصلی وریشهٔ حکمت اشراق است و نظام فلسفی موجودات عالم از آن استنتاج می‌شود. عبارت از این است که همهٔ موجودات عالم از یک نقطهٔ اصلی ریزش می‌کند و مثل محسوس آن این است که همهٔ روشنی‌های عالم و رنگ‌های گوناگونی که در اجسام دیده می‌شود همه از یک نقطهٔ اصلی ریزش می‌کند و نقطهٔ اصلی فروغ گسترده بر صفحهٔ خاک سرچشمهٔ خورشید است، پرتو خورشید درخشنده به شکل کره در فضا گسترش می‌یابد و آن کره مشتمل بر شعاع‌هایی است که به شکل مخروط پراکنده می‌شود و نوک مخروط متصّل به مبدأ فیضان و قاعده‌اش در منتهاالیه گسترش نور است که منتهی به ظلمت محض می‌شود و بنابراین هر یک از مخروطات نوری از لحاظ شدّت و ضعف نور، دارای قسمت‌هایی است که در مدارات نزدیک و متوسّط و دور نسبت به مرکز انتشار نور قرار گرفته‌اند و هر یک از مدارهایی که نزدیک‌تر به مرکز هستند ـ واسطه برای گسترش و فیضان نور به مدار دورتر از مرکز و مابعدِ خود می‌باشند تا به اجسامی برسد که مانع از عبور نور می‌شوند و نور در سطح آن اجسام منعکس گردیده و کثرت‌های الوان و رنگ‌های فراوان از شکست و تجزیهٔ

نور پیدا می‌شود.

به عقیدهٔ فلاسفهٔ اشراق گسترش نور هستی نیز بـه همین گـونه است. مـوجودات روحانی و کثرت نورانی که به تریب سلسلهٔ مراتب، متصّل به مرکز اصلی هستی می‌باشند و هر یک نسبت به مابعد خود واسطهٔ فیض می‌شوند تا برسد به عالم جرم و مـادّه کـه مـانع از عبور نور است در آنجا نور هستی شکست یافته ــ رنگ‌های گوناگون موجودات ظلمانی و موجودات مادی را پدید می‌آورد و نور در این جا به ظلمت مـحض کـه مـادّه است ــ پـایان می‌یابد.

در میان موجودات نورانی و سلسلهٔ عقول مجرّده، آن کـه در آخـر همه است ــ عقـل عاشر است که واسطهٔ فیض مابین عالم مجرّدات و عالم جرم و ماده است.

عقل عاشر به نمایندگی مبدأ اصلی فیض که خداوند است در عالم ماده دو کار انجام می‌دهد. اولین وظیفه‌اش میانجی‌گری در ایـجاد جهـان مـادی و پـدید آوردن رنگ‌های گوناگون هستی بر صفحهٔ ظلمانی جرم است.

وظیفهٔ دوّمش میانجی‌گری ارشادی مابین مرکز انتشار نور علم که ذات واجب است ــ نسبت به افراد بنی آدم است. (نظام فـلسفی در جـوامع انسانـی ــ دکـتر عبدالمحسن مشکوة الدینی ــ ابونصر فارابی / ۴۵ ــ ۴۴)

مسألهٔ دهم: ومنهم من لم یصل لموانع عرضیة واصلیة

حکما، حرکت را به انواع گوناگون تقسیم کرده، حـرکت قسری را یکی از اقسام آن بشمار آورده‌اند:

حرکت قسری در موردی می‌تواند صادق باشد که یک جسم تحت تأثیر نیروی بیگانه و برخلاف مقتضای طبیعتِ اصلی خود به سویی رانده شود. به طور مثال گفته مـی‌شود یک درخت بر حسب رشد طبیعی خود، معمولاً به سویی رانده می‌شود. به طور مثال گفته می‌شود یک درخت بر حسب رشد طبیعی خود معمولاً به سوی بالا در حال تکامل است. اکنون اگر در اثر وزیدن بادهای مخالف، یک درخت گاهی از شمال به سویِ جنوب و گاهی از جنوب

به سوی شمال متحرّک گردد ناچار باید گفت حرکتِ آن بـه سویِ شمال یـا جنوب یک حرکت قسری بشمار می‌آید.

در اصل وجود حرکت قسری به هیچ وجه نمی‌توان تردید کرد. چه ایـن چیزی است که همواره در جهان اجسام می‌تواند وجود داشته باشد. آنـچه لازم است در ایـن جـا مـورد بحث و گفت و گو واقع گردد این است که آیا در مورد یک جرکتِ قسری ـ فـاعل حـرکت چیست؟ شاید در بادی امر چنین نماید که آنـچه یک جسم را بـه حـرکت قسری مـتحرّک می‌گرداند ـ تنها نیروی قاسر و قاهر است که از خارج بر جسم وارد می‌گردد ولی آنچه بـه حکم عقل و برهان می‌توان در این باب گفت این است که نیروی قـاسر نـمی‌تـواند فـاعل حرکت قسری بشمار آید زیرا اگر نیروی قاسر فاعل حرکت قسری بشمار آید ـ لازمـهٔ آن این خواهد بود که هرگاه نیروی قاسر نابود گردد ـ حرکت قسری نیز نابود گردد. در حالی که آنچه در جهانِ خارج روی می‌دهد خلاف آن را ثابت مـی‌کـند زیـرا در بسیاری مـوارد، نیروی قاسر از میان برداشته می‌شود ولی حـرکت قسری در جسم، همچنان بـه فـعل خـود ادامه می‌دهد. اگر کسی رابطهٔ فعل و فاعل را دریافته باشد ـ بروشنی مـی‌دانـد انـفکاک و جدا گشتن فعل از فاعل به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست و هرگـاه نـیروی قـاسر از مـیان برداشته شود ولی حرکت قسری به عنوان یک فعل همچنان بـه وجـود خـود ادامـه دهد ـ ناچار باید گفت نیروی قاسر نمی‌تواند فاعل حرکت قسری بشمار آیـد. از سوی دیگر ایـن مسأله از جملهٔ بدیهیّات بشمار می‌آید که فعل بدون فاعل هرگـز در جهـان تـحقّق پـیدا نمی‌کند.

هرگاه پرسش شود که آیا فاعل یک حرکت قسری چیست؟ در مـقام پـاسخ بـه ایـن پرسش می‌گوئیم: فاعل یک حرکت قسری ـ چیزی جز طبیعت جسم مـقسور نـمی‌بـاشد. (الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور)

طبیعت جسم مقسور، فاعل مباشر حرکت قسری بشمار می‌آید. نـیروی قـاسر را در ارتباط با طبیعت مقسور تنها به عنوان یک عامل معدّ مـی‌تـوان بشمار آورد. و مـعنی ایـن عبارت که فاعل یک حرکت قسری چیزی جز طبیعت جسم مقسور نمی‌باشد. این است که فاعل مباشر در جمیع انواع حرکات تنها خود طبیعت است. و آنچه مـی‌تـواند مـیان انـواع

حرکات در جهان طبیعت ملاک تفاوت یا اختلاف قرار گیرد، این است که فاعل حرکت در حرکت طبیعی ــ طبیعت مطلق است ولی فاعل حرکت در حرکت قسری طبیعت مطلق نیست بل که طبیعت مقسور ــ نقش فاعل را ایفاء می‌نماید.

(دکتر غلامحسین ابراهیمی ــ قواعد کلی فلسفی ج ۳ ص ۴۰۷ تا ۴۱۱)

مسألهٔ دهم: امّا در دار آخرت همه به فعلیّت خویش می‌رسند

در تأیید این مقال، ملاّصدرای شیرازی در فصل «بیان تجسّم الاعمال و کیفیّة ظهورها» از رسالهٔ «اجوبة المسائل» در مقام تحذیر می‌نویسد:

«فایّاک یا حبیبی و متابعة الهوی والرکون الی زخارف الدنیا جعلک و ایّای مسن عباده الصالحین الذّین یتولاهم رحمته یوم الدین.» (ص ۱۵۳)

و شارح حکیم در ذیل آن چنین آورده‌اند:

«...صُوَرِ اُخرَوی که حاصل از تجسّم أعمالند ــ بر طبق صُوَرِ حاصل در نفوس ــ در روح متقرّر نمی‌شود بل که انسان هنگام صور اشیاء خارجی جهت انجام أعمال و فِعال (اعمّ از اعمال زشت یا زیبا) اراده و نیّت و غرض منشأ افعال در نحوهٔ ظهور صُوَرْ در برزخ نفس انسانی اثر عجیبی دارد و صور حاصل از أعمال در آخرت و برزخ به صوری مناسب آن نشأه و نیز روح عمل در باطن و صقع نفس متقرّر می‌شود چون رز قیامت و آخرت، ورز حصولِ ثمرهٔ أفعال و أعمال است ــ تصوّر یتیم و أکْل مال او در آخرت مطابق صورتی که شخص متجاوز به حقوق مردم و حدود الهی در نفس خود ایجاد نموده است ــ ظاهر نمی‌شود بل که منقلب به آتش دردناک می‌شود (نعوذبالله من تبعات اعمالنا) که باید مأکول ظالم در آخرت واقع شود و عذاب آخرت از آن جهت دردناک است که از طریق جهات خارجی وارد بر اجسام أخروی و از راه أجسام بر نفوس و ارواح آن‌ها نمی‌شود بل که از صمیم روح شعله‌ور می‌شود و بر ظاهر سرایت می‌کنند و حرکات اهل نار دوری و غیرمستقیم است لذا اگر منشأ این عذاب مستحکم در روح انسان شده باشد ــ زایل نخواهد شد و معذّب در آخرت امری داخلی است و نه خارجی.

تجسّم صور حاصل از أعمال به صور مناسب بـا روح نـیات و نشآت آخـرت از ضروریات است و از لوازم لاینفکّ نفوس لذا در أخبار وارد است که: مردم بـر طبق نـیّات خود محشور می‌شوند. (وخاصیةُ تبدّل النشآت کتبدّل سني القحط سبع بقرات عجـاف فـی الرؤیا...)

(ملاّصدرا و آقا سید جلال الدین آشتیانی، اجوبة المسائل، متن و ذیل، ص ۱۵۳)

مسأله ۱۱

مناسبت تامّ با این مقام و مقال دارد ــ غزلِ عرفاني خواجهٔ رندان حافظ شیرازی:

در ازل پـرتو حُسنت ز تـجلّی دم زد عشق پـیدا شد و آتش بـه همه عالم زد

جلوه‌ای کرد رخت‌دید ملک‌عشق نـداشت عین آتش شد از ایـن غیرت و بـر آدم زد

مدّعی خواست کـه آیـد بـه تـماشاگه راز دست غیب آمـد و بـر سینهٔ نـامحرم زد

عقل می‌خواست کزآن شعله‌چراغ‌افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان بـرهم زد...

که به قول دکتر قاسم غنی (حافظ بـا یـادداشت‌ها و حـواشی دکـتر غنی، ص ۱۰۳) غزل عرفانی خالص است و یکی از چند غزلی است که حکایت از حال خاصّ خواجه می‌کند.

و سنائی در قصیده‌یی به مطلع:

مسلمانان مسلمانـان، مسلمانـی مسلمانـی از این آیین بی دیـنان پشیمانـی پشیمانـی

(دیوان سنائی ص ۳۴۷ ــ چاپ مصفّا)

می‌گوید:

که گر تأیید عقل کلّ نبودی نـفس کـلّی را نگشتی قـابل نـقشِ دوم، نـفس هیولایـی

(بیت ۶۶۷۴)

توضیح آن که در دیوان سنائی چاپ مرحوم مـدّرس رضوی، مـطلع قصیده ــ کـه مـتضمّن بیت: که گر تأیید... می‌باشد، به صورت:

أیا بی ضدّ و مانندی که بی‌مثلی و همتایـی توآن بی‌مِثل‌وبی‌شبهی که دورازدانش‌مایی

(بیت ۵۹۶۵ ــ ص ۳۱۱ ــ دیوان سنائی چاپ مدّرس)

آمده و در ذیل به صورت نسخه بَدَل: «بی حدّ و بی ندّی» آورده است. و به گمان بنده باید به صورت «أیا بی ضدّ و بی ندّی که بی مثلی و همتایی» تصحیح گردد. چنان که شیخ محمود شبستری نیز سروده است:

ظهور جملهٔ اشیا به ضدّ است ولی حق را نه مانند و نه نِدّ است

و جلال‌الدّین محمّد بلخی در مثنوی سروده است:

نَفَس اوّل راند بر نَفْسِ دوم ماهی از سرگنده گردد نی ز دُم

(ص ۱۷۵ مثنوی طبع نیکلسون، دفتر ۳/بیت ۳۰۸۰)

مسألهٔ ۱۱

فیض بی‌واسطه

واسطه دیگی بود یا تابه‌یی همچو پا را در روش پاتابه‌یی

یا مکانی در میان تا آن هوا می‌شود سوزان و می‌آرد به ما

پس فقیر آنست کاو بی واسطه است شعله‌ها را با وجودش رابطه است

پس دل عالم وی است ایرا که تن می‌رسد از واسطهٔ این دل به فن

(مثنوی دفتر ۲ ــ ابیات ۸۳۶ تا ۸۳۳)

علم کان نبود زهو بی‌واسطه آن نپاید همچو رنگ ماشطه...

(مثنوی دفتر ۱ ــ بیت ۳۴۴۸)

چون شما تاریک بودم در نهاد وحی خورشیدم چنین نوری بداد

ظلمتی دارم بنسبت با شموس نور دارم بهر ظلمات نفوس

زان ضعیفم تا تو تابی آوری که نه مرد آفتاب انوری...

(دفتر ۱ ــ بیت ۳۶۶۰ تا ۳۶۶۳)

تخت دل معمور شد پاک از هویٰ بروی الرحمن علی العرش استوی

حکم بر دل بعد از این بی‌واسطه / حق کند چون یافت دل این رابطه
این سخن پایان ندارد زید کو / تا دهم پندش که رسوایی مجو
(مثنوی دفتر ۱ ــ ابیات ۳۶۶۷ تا ۳۶۶۵ ص ۲۲۵)

أنبیا را واسطه زان کرد حق / تا پدید آید حسدها در قَلَق...
(مثنوی دفتر ۲ بیت ۸۹۱ ص ۲۹۱)

اندر آتش کی رود بی‌رابطه / جز سمندر کاو رهید از رابطه
واسطهٔ حمام باید مرترا / تا ز آتش خوش کنی تو طبع را
چون نتانی شد در آتش چون خلیل / گشت حمّامت رسول، آبت دلیل...
(مثنوی ــ دفتر ۵ بیت ۲۲۹ تا ۲۳۱)

گر اثر برجان زند بی‌واسطه / متصُل گردد به پنهان رابطه
بر جمادات این اثرها عاریه است / آن پی روح خوش متواریه است
تا از آن جامد اثر گیرد ضمیر / حبّذا نان بی‌هیولای خمیر...
(مثنوی، دفتر ۶ بیت ۱۳۰۶ تا ۱۳۰۴ ص ۳۴۹)

مسألهٔ ۱۱

چون ز ذات حق بعیدی، وصف ذات / بازدانی از رسول و معجزات
معجزاتی و کراماتی خفّی / برزند بر دل ز پیران صفی
که درونشان صد قیامت نقد هست / کمترین آنک شود همسایه مست
پس جلیس الله گشت آن نیکبخت / کاو به پهلوی سعید بُرد رخت
معجزه کان بر جمادی زداثر / یا عصا یا بحر یا شقّ‌القمر
(مثنوی ــ دفتر ۶ ــ ابیات ۱۳۰۳ تا ۱۲۹۹)

صد عنایت کردم و صد رابطه / تا ببیند لطفِ من بی‌رابطه

تا نباشد از سبب درکَشْ مَکَشْ   تا بود هر استعانت از منش
ورنه تا خود هیچ عذری نبودش   شکوتی نبود زهر یاربَدَش
این حضانه دید با صد رابطه   که بپروردم ورا بی‌واسطه
شکر او آن بود ای بندهٔ جلیل   که شد او نمرود و سوزندهٔ خلیل

(مثنوی ــ دفتر ۶ ــ ابیات ۴۸۳۹ تا ۴۸۴۳، ص ۵۵۲ تا ۵۵۳)

واسطهٔ مخلوق نی اندرمیان   بی‌خبر زان لابه کردن جسم و جان

(مثنوی ۲۲۲۱/۳ ص ۱۲۷)

و در دفتر چهارم در بیان «گفتن مرجبرئیل را علیهما السّلام چون پرسیدش که اَلَکَ حاجةٌ؟ خلیل جوابش داد که أمّا إلیکَ فَلاٰ...» می‌گوید:

گفت ابراهیم نی رو از میان   واسطه زحمت بود بعدالعیان

(مثنوی / ۲۹۷۷/۴ ص ۴۵۴)

این مثل چون واسطه است اندر کلام   واسطه شرط است بهر فهم عامّ
اندر اکثر کی رود بی‌واسطه؟   جز سمندر کاو، رهید از رابطه
واسطه حمّام باید مرتورا   تا ز آتش خوش کنی تو طبع را

(مثنوی /۲۲۸/۵ تا ۲۳۰ ص ۱۶)

من نخواهم دایه مادر خوش‌تر است   موسی‌ام من دایهٔ من مادر است
من نخواهم لطف مَهْ از واسطه   که هلاک قوم شد این رابطه

(مثنوی /۵/بیت ۷۰۱ و ۷۰۲ ص ۴۶)

از مبَدِّل بین وسایط رابمان   کز وسایط دورگردی زاصل آن
واسطه هرجا فزون شد وَصْل جست   واسطه کم ذوق وصل افزون‌تر است
از سبب دانی شود کم حیرتت   حیرت تو ره دهد در حضرتت

(مثنوی ۵ / بیت ۷۹۳ تا ۷۹۵)

مسألة ۱۳

واعلم ان مرادهم من السّریان، هوالسریان الفعلی لأنّ سریانه فی الممکنات و تـجلّیه في المظاهر، انّما یکون بسریان نوره و ظهوره بحسب فـیضه الاقـدس فـی المجـالی و الملابس و احاطهٔ ذات او نسبت به خلایق، احاطهٔ قیومیّه است که هر مـوجود صادر از حـقّ به اندازهٔ وجود خود متقوم به حق است نه آن که تمام هویّت حق مـقوم ذات او بـاشد، چـون مـقیّد بـماهومقیّد، تـاب تـحمّل جلوهٔ مـطلق را بـه وجـه اطـلاق نـدارد و انّ الافـاضة بقدرالمستفیض لذا معیّت مطلق با مقیّد از طرف مطلق است. و از جانب مقیّد به سهم قـرب و تقوّم به حق به قدر مقیّدست نه به حدّ وجود مطلق. لذا نسبت او به کلّیهٔ مـظاهر مـتساوی و مظاهر از جهت قرب و بعد متفاوتند.

آن نه‌رویی‌است که‌من وصف‌جمالش‌دانم این حدیث از دگری پرس که من حیرانم

اگر در کلمات اهل عرفان می‌بینی که حق مطلق عین خلق مقیّد است بدان کـه مـراد عینیّت به حسب ظهور و سریان فعلی دراشیاست و مطلق ساری در اشیاء وجـود عام است. و این گفته همان است که اهل حکمت گویند: بسیط ٱلحقیقة کلّ ٱلأشیاء ــ آنچه که از سنخ خود است و قیود وارد بر وجـود حـاکی از تـنزّل ذات در کسوت مـظاهر از سنخ بسیط نمی‌باشد. لذا گفته‌اند: «لیس بشیءٍ منها» مِن ٱلأشیاء ــ این که گفته‌اند مظاهر وجود متحّدند با وجود مطلق، اتحاد در مقام جمع را گویند، که عین مقام حق است نه اتّحاد در مقام تفصیل، و این که گویند: سوی‌الله، اضافات و نِسَبِ حقّند ــ نسب اشراقی را قصد کرده‌اند، نه نسب مقولی، چون نسبت فیّاض مطلق به اشیاء، نسبت ماهوی نیست تا چه رسد به أضعفِ ماهیّات که اضافهٔ مقولی باشد. (سیّد جلال‌الدین آشتیانی ــ حاشیهٔ قرة العیون ملامهدی نـراقی ص ۱۶۲ ــ ۱۶۱).

باید دانست که دریا، ساری در أمواج است. و آنچه که ساری در حقایق امکانی است و بالاخره إحاطهٔ آن، احاطهٔ سریانی است نه احاطهٔ قیّومی، فعل حقّ است کـه همان وجـود منبسط باشد: و وجود منبسط، از جهت ارتباط به حقّ واحد، به وحـدت إطـلاقی سریـانی

است، یعنی سریان در اشیاء، و نور متجلّی از نورالأنوار و نور محض، و وجود منبسط وجود حق، و نور، نور حقیقی، و نور صِرف است. و از آن جهت که از مقام غیب ذات، انحطاط دارد، دارای ترکیب مزجی است از جهت وجدان و فقدان، و این ترکیب نزد إخواننا من ارباب التجرید و أهالی مدینة التوحید، غیر از ترکیب شيء از ماهیّت و وجود است. و نیز بنابروقوع علیّت و معلولیّت در وجود، هر شيء علاوه بر ترکیب از وجود و حدّ وجودی که ماهیّت باشد، در اصل وجود ترکیبی نهفته است. و ترکیب از وجود و ماهیّت در فیض ساری و نور متجلّی حقّ که از آن به نفس رحمانی کلمهٔ «کن» وجودی و «حق مخلوق به» و «ماء جاری از سماء اطلاق در أودیه و أراضی تقیید» وجود عام و مطلق و غیر این‌ها از القاب تعبیر شده است، غیر از ترکیب مزجی مصطلح ارباب عرفان است.

به همین ملاحظه برخی از ارباب تحقیق از اهل معرفت، فعل حق را به دریا، و عالم حاصل از تنزّلات این حقیقت را، موج دریا دانسته‌اند. و از وجود منبسط و نور متجلّی در قوابل امکانی به آب نیز در لسان شریعت تعبیر شده است که «اوّل ماخلق الله الماء» چه آن که اصل وجود، مبدأ حیات حقیقی است. و از فیض نخست اگر چه به ماء و نور و عقل و روح معانی همه این ألفاظ، حکایت از مصداق واحد نمایند که: «عباراتُنا شتّیٰ و حُسنُکَ واحِدُ و کلّ إلی ذاک الجمال یشیر... (آقا سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، حاشیهٔ ص ۷۷ مقدّمهٔ «اصول المعارف»).

مسألهٔ ۱۴

متناسب با بیان محیی‌الدین در این مسألهٔ، آیهٔ کریمهٔ قرآن است در سورهٔ یوسف، «ءَأَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَیْرٌ أَمِ اللهُ ٱلْواحِدُ الْقَهّارُ.»آیهٔ ۳۸.

مسألهٔ پانزدهم

شرّ، در عالم مطلق نیست، بل که موجود اعتباری است نه ذاتی. و سبب آن اینست که هستی، صورتِ خدا است، و در صورتِ وی، هیچ شرّی نیست و نتواند بود. و آنچه در عالم برای ما شرّ به نظر می‌آید، آن در نزدِ خدا خیر است و برای آن خدایش هستی بخشیده که نیکی و خیر به وسیلهٔ آن شناخته می‌شود. و راهِ خلاصِ از شرِّ جزیی، دوست داشتن و عشق ورزیدن است. (فُصوص الحکم، ابن عربی، ص ۳۳۹ و ۶۴ ــ ۶۲ با حواشی ابوالعلاء عفیفی ــ اسفار، سفر سوم، موقف هشتم، چاپ هشتم ــ یازجی و کرم؛ اعلام الفلسفة العربیة، ص ۲۲۷، چاپ بیروت).

جلال‌الدّین محمّد بلخی نیز بر این اعتقاد است که هرگاه کسی بگوید که بدی‌ها از خدا است، دلیل بر نُقصان فضلِ او نمی‌شود. بل که مایهٔ کمال او است. و برای این آفریده ــ تا کمال دانش و قدرت او پیدا شود. و اگر زشت و ناقص را نمی‌آفرید ــ ناقص بود:

هر دو گونه نقشِ استادی او است — زشتی او نیست، آن رادی او است
زشت را در غایت زشتی کند — جمله زشتی‌ها به گِردش برتَنَد
تا کمال دانشش پیدا شود — منکِرِ استادیش رسوا شود
ورنداند زشت کردن ناقص است — زین سبب خلّاقِ گبر و مُخلِص است
پس از این رو کفر و ایمان شاهدند — بر خداوندیش هر دو ساجدند
لیک مؤمن دان که طوعاً ساجد است — زانک جویای رضا و قاصد است
هست کرهاً گبر هم یزدان‌پرست — لیک قصد او مرادی دیگر است

(مثنوی ۲۵۴۵/۲ تا ۲۵۲۹ ص ۳۸۷)

اصلِ نقدش داد و لطف و بخشش است — قهر بروی چون غُباری از غِش است
از برای لطف، عالَم را بساخت — ذرّه‌ها را آفتاب او نواخت
فرقت از قهرش اگر آبستن است — بهر قدرِ وصل او دانستن است
تا دهد جان را فراقش گوشمال — جان بداند قَدْرِ ایّام وصال
گفت پیغمبر که حق فرموده است — قصد من از خلق، إحسان بوده است...

آفـریدم تـا ز مـن سودی کـنند تا ز شهدم دست آلودی کـنند...
خـود اگـر کـفرست وگـر ایـمان او دست بـافِ حضرتست و آنِ او
(مثنوی ۲ ــ ابیات شمارهٔ ۲۶۳۱ ببعد. ص ۳۹۳)
عاشقم بـر قـهر و بـر لطفش بـجّد بـوالعجب من عاشق ایـن هر دو ضدّ
(۱۵۷۰/۱ ــ بازرگان و طوطی ص ۹۶)
در بـلاهم مـی‌چشم لذّات او مـات اویـم مـات اویـم مـات او
(۲۶۴۷/۲ ص ۳۹۳)

عطّار نیز در «الهی نامه» (۱۳۸/۹) در ضمن بحثی که دربـارهٔ عشق ابـلیس بـه حـقّ دارد، می‌گوید:

گـر عتابـی کـرد دریـای کـرم بسته کی گـردند درهای کـرم
اصل نـقدش لطف و داد و بـخشش است قـهر بـروی چـون غباری و غش است
فـرقت از قـهرش اگـر آبستن است بـهر قـدر وصل او دانستن است
مـی‌دهد جـان را فـراقش گـوشمال تـا بـداند قـدر ایّـام وصال

مسأله ۱۶

برزخ: حایل میان دو چیز، فـاصلهٔ مـرگ تـا رستاخیز، عالم مثال، روح اعظم، صورت محسوس مرشد، جسم. (کشّاف اصطلاحات الفنون، محیط المحیط، ذیل بـرزخ). در قـرآن کریم (سورهٔ الرّحمن، آیهٔ ۱۹ و ۲۰) آمده است، «مَرَجَ البحـرین یـلتقیان، بـینهما بـرزخٌ لایبغیان» که عامهٔ مفسّران آن را به دریای شور و شیریـن و دریـایی در آسمان و دریـایی در زمین و خلیج پارس و بحرالرّوم و دریای محیط و دریـاهای دیگر و شیعـه بـه علی و فـاطمه علیهماالسّلام و برزخ را به حضرت رسول اکرم (ص) و لؤلؤ و مرجان را به حسن و حسین علیهما السّلام تفسیر کرده‌اند. و صوفیّه به کفر و ایمان و قـلب و نـفس و خـوف و رجـا و قبض و بسط و اُنس و هیبت، تأویل کرده‌اند. و گاه از آن نفاق و اخلاص یا کفر و ایمان و یا اخلاق نیک و اوصاف زشت را اراده کرده‌اند. (فروزان فر ــ شرح مثنوی ۱۳۷/۱)

عباراتی را که از محیی‌الدین در ذیل نقل می‌کنیم مؤیّد این معنی است که تعلّق نفس بعد از مرگ، به جرمی از أجرام فلکی و یا عنصری، امری است باطل و مردود. و این که صور أخرویه‌یی که سعدا به وسیلهٔ آن‌ها متنعّم و أشقیاء به وسیلهٔ آن‌ها معذّب می‌شوند منطبع در جرم فلکی و یا در جرم عنصری نیستند. بل که این صور أخرویه صوری هستند معلّق در فضای برزخی و قایم به ذات خویش و صادر از ذات نفس و حاضر در برابر نفسند در صقعی مجرّد از مادهٔ دنیوی و این صور مرتبطند به أعمال و أفعالی که در دنیا از نفس صادر شده‌اند. و ثمرات و نتایجی به نام اخلاق و ملکات در نفس گذاشته‌اند که در آخرت بدین صور و أشکال تجسّم نموده‌اند.

محیی‌الدین در کتاب «فتوحات مکیّه» می‌گوید: بر تو باد که بدانی آن برزخی که ارواح بعد از مفارقت از أجساد دنیوی در قوس صعود بدانجا ارتقاء می‌یابند غیر از برزخی است مابین عالم مجرّدات و عالم جسمانی که ارواح در قوس نزول بدانجا تنزّل می‌کنند. زیرا تنزّلات وجود در قوس نزول و عروج وجود در مدارج قوس صعود به شکل دایره‌یی است که از دو قوس نزول و صعود تشکیل می‌یابد. و هر مرتبه‌یی از مراتب صعود بازاء مرتبه‌یی از مرتب نزول قرار گرفته و بنابراین مرتبهٔ وجود برزخی نفس که بعد از مرتبهٔ وجود تجرّدی و قبل از نزول به عالم جسمانی و نشأهٔ دنیوی است از جملهٔ مراتب قوس نزولی است که اولیّت و سبقت بر قوس صعود دارد. و مرتبهٔ وجود برزخی نفس که بعد از نشأهٔ دنیوی و رهایی از بدن عنصری است ـــ از جمله مراتب قوس صعودی است که پس از قوس نزولی است. پس برزخ دوم غیر از برزخ اوّل است که در ازاء یکدیگر قرار گرفته‌اند.

و نیز احوال و اوصافی که در برزخ دوم یعنی برزخ صعودی عارض بر نفس می‌گردد، عبارتند از صور أعمال و نتایج أفعالی که در دنیا مرتکب شده است. و این صور غیر از صوری است که نفس، هنگام تنزّل از عالَم عقلانی در قوس نزول بدان صور نمودار می‌گردد. پس هیچ‌یک از این صور عین دیگری نیستند. لکن هر دو صور در این جهت که موجودی روحانی و جوهری نورانی و عاری از ماده‌اند ـــ مشترک‌اند.

عبارت دیگری نیز از محیی‌الدین در باب سیصدوبیست و یکم از کتاب فتوحات است که به طور صراحت و وضوح دلالت بر مغایرت دو برزخ دارد.

او می‌گوید این برزخ یعنی برزخ دوّم غیر از برزخ اوّل است. برزخ اوّل را به اصطلاح عرفا، غیب امکانی و برزخ دوم را غیب محالی می‌نامند.

زیرا ظهور صوری که در برزخ اول موجودند در عالم دنیا که آن را عالم شهادت می‌نامیم ممکن است و لذا ما ارواح را در این عالم در کسوت أجساد دنیوی مشاهده می‌کنیم. ولی بازگشت صور برزخی بدین عالم ممکن نیست و مشاهدهٔ آن‌ها به جز در عالم آخرت میسَّر نخواهد بود و کم‌تر کسی است که در این عالم، صور برزخی را که از این عالم، به عالم برزخ عروج نموده‌اند ــ مشاهده کند. برخلاف صوری که در برزخ اول اوست که به حکم فطرت و نظام خلقت به عالم دنیا نزول می‌کنند و همه کس آن‌ها را در کسوت جسمانی مشاهده خواهند کرد. و ممکن است که اشخاصی آن‌ها را قبل از نزول به عالم دنیا مشاهده کنند. و لذا بسیاری از آن‌ها از طریق کشف و شهود و اشراف بر عالَم برزخ اوّل معلوم و مکشوف می‌گردد. و اگر تو اهل کشف و شهود باشی، می‌توانی به حوادثی که در آینده در این جهان رخ می‌دهد ــ علم و آگاهی حاصل کنی. ولی بجز معدودی از ارباب کشف و شهود نمی‌توانند بر أحوال مردگان و صور برزخی آنان پس از عروض به عالم برزخ واقف گردند.

و نیز محیی‌الدین در باب شصت و سوّم از کتاب فتوحات پس از بیان نظریهٔ خود در مورد صورت منطبع در آینه می‌گوید: این صورتی را که انسان به چشم ظاهری در آینه می‌بیند. نمونه‌یی است از آنچه که انسان در خواب و یا بعد از مرگ به چشم باطنی مشاهده می‌کند و أحوال و أوصاف خویش را در قالب أشباح و صوری که قایم به ذات خویشند ــ مشاهده می‌کند که با او سخن می‌گویند. و او نیز آن‌ها را در قالبِ اجسادی که حامل روح و زنده‌اند، معاینه می‌کند و با آن‌ها سخن می‌گوید با این که همگی در اصل، أوصاف و أحوالی عارض بر ذات نفس بوده‌اند که اکنون در قالب صور جوهری و أجرام و أجساد برزخی تجلّی کرده‌اند. و أهل کشف و شهود در عالَم بیداری می‌بینند آنچه را که انسان در عالَم

خواب و یا اموات پس از ارتحال به عالم برزخ مشاهده می‌کنند. همچنان که تبهکاران در عالم آخرت، صور أعمال و أفعال خویش را مشاهده می‌کنند که چگونه آن‌ها را رنج و آزار می‌دهد و یا این که در عالم خواب مرگ را به صورت گوسفندی زیبا معاینه می‌کنند. با این که مرگ یک امر عدمی و نسبی و عبارت از مفارقت و جدایی نفس از بدن است.

سپس می‌گوید: بعضی از مردم این تخیّلات و صور خیالی را در عالم بیداری به چشم حسّ و بعضی به چشم خیال، مشاهده می‌کنند. ولی در عالم خواب، فقط به چشم خیال معاینه می‌کنند.

باز محیی‌الدّین در جای دیگر از کتاب فتوحات می‌گوید: آنچه را که انسان بعد از مرگ در عالم برزخ مشاهده می‌کند همگی به همان صورتی است که در دنیا دیده است. و در آخر همین باب از کتاب فتوحات می‌گوید: هر انسانی در عالم برزخ مرهون به چیزی است که در دنیا کسب نموده و همواره در عالم برزخ در میان صور أعمال و أفعال خویش محبوس است تا زمانی که در عالم آخرت و قیامت کبریٰ محشور گردد. (علم‌النفس ــ ترجمه و تفسیر از سَفَر نفس کتاب أسفار ج ۲ و ۳ ص ۲۵۴ و ۲۵۵ ترجمه آقای جواد مصلح)

مسألة ۱۶

قدروی عن بعض السلف أنّه سئل عن الاستواء

سنایی در حدیقه‌الحقیقه در ذیل «انّ الاستواء معقول والکیفیة مجهول» گفته است:

آن یکی رجل گفته آن یک ید / بیهده گفته‌ها ببرده زحدّ
و آن دگر اصبعین و نقل و نزول / گفته و آمده به راه حلول
وان دگر استوا و عرش و سریر / کرده در علم خویشتن تقدیر
یکی از جهل گفته قعد وجلس / بسته بر گردن از خیال جرس
وجه گفته یکی دگر قدمین / کس نگفته ورا که مطلبک أین
زین همه گفته قال و قیل آمد / حال کوران و حال پیل آمد

جلّ ذکره منزّه ازچه و چون / انبیا را شده جگرها خون
عقل رازین حدیث پی کردند / علما را علوم طیّ کردند
همه بر عجز خود شدند مقرّ / وای آن کاو به جهل گشت مصرّ
متشابه بخوان دراو ماویز / وزخیالات بیهده بگریز
آنچه نصّ است جمله آمنّا / و آنچه اخبار نیز سلّمنا

حدیقه ص ۷۱ چاپ مدرس / ۱۳۲۹ شمسی

اشاره به گفتهٔ امام مالک است که حجّة‌الاسلام غزّالی آن را در کتاب احیاء‌العلوم (جلد اول ص ۹۶) بدین‌گونه نقل کرده است:

«قال مالک لمّا سئل عن الاستواء الاستواء معلوم والکیفیة مجهول والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة.» یکی دیگر از علما گوید: استوا کلام حق است و درست و بدان ایمان داریم و گوییم از جمله سرهاء قرآن است. و کس نداند مگر خدای عزّ و جلّ.

مردی از ابن عباس پرسید که استوا چیست؟ جواب داد که عرش موجود است و استوا واجب است و سؤال کردن از آن بدعت است. و این مرد چنان دانم که مبتدع است. و او را از این مجلس بیرون کنید که نگاه دارندهٔ عرش و کرسی خدا است و بس. (تعلیقات حدیقه /۱۰۸)

مسألهٔ ۱۶

مقصود ابن عربی و پیروان وی ــ از کلمات تنزیه و تشبیه، با آن چه متکلّمان و حکیمان از این کلمات اراده می‌کنند ــ متفاوت است. چه منظور اهل حکمت و کلام از تنزیه خداوند ــ سلب اوصاف و خواص مخلوقات از او و مقصودشان از تشبیه، توصیف او به صفات و لوازم اجسام و اشیاء ممکن بود امّا ابن عربی و پیروانش ــ چنان که شیوه و سیرهٔ آن‌ها است ــ کلمات تنزیه و تشبیه را هم، مانند اغلب امور تأویل کرده ــ بترتیب، به معنای اطلاق و تقیید بکار برده‌اند. و شاید او نخستین کسی باشد که در کاربرد الفاظ

با وجود این که ابن‌عربی بر قولِ «حقّ هم منزّه است و هم مشبّه» تأکید بسیار دارد و آن را «اصل‌الاصول» و مبنای عرفان خود قرار می‌دهد. امّا درجهٔ تأکید او نسبت به تشبیه و تنزیه، در مواضع مختلف، متفاوت است: به گونه‌یی که گاه زبان تشبیه بر او غالب است چنان که می‌گوید: «ان الحق عین کل معلوم.» (فصوص، فص لقمانی ص ۱۸۸) (حقّ، عین هر معلومی است.) و «حقّ، عین قوای عبدوعین مسمّای او است.» همان مأخذ ص ۱۸۹ و نیز در بیان قول أشاعره در جوهر و عرض، حق را به مثابه جوهری می‌شناساند که اشاعره به آن قائلند و صور و نسبت متکثّر و به عبارت دیگر تجلیّات او را در مظاهر وجود به منزلهٔ أعراض مختلف آن جوهر (فصوص ص ۱۸۸) می‌داند. و گاه چنان تنزیه بروی غالب است که گویی وجود هر نوع مناسبتی را میان حق و مخلوقاتِ او باور ندارد. از جمله در مقام تنزیه می‌نویسد: «خدای تعالی از جمیع وجوه، مخالف مخلوقات است. البته هیچ نوع مناسبتی میان او و خلقش، موجود نیست و اگر روزی مناسبتی اطلاق گردد ــ آن دور از حقیقت و نوعی تکلّف است وگرنه چه مناسبتی میان حادث و قدیم و چه مشابهتی میان کسی که مثل ندارد با کسی که مثل دارد، موجود است؟!... (فتوحات ج ۱ ص ۹۳)

به هر حال، ابن عربی، نه عقیدهٔ اهل تشبیه را درست می‌داند و نه مذهب تنزیه را می‌پذیرد، که به عقیدهٔ وی هم تشبیه محض، تحدید و تقیید حقّ است و هم تنزیه صِرف. به همان حال که منزّهی که با تنزیه عقلی به تنزیه حقّ می‌پردازد ــ ناقص‌المعرفت ــ است و مشبِّه نیز که حق تعالیٰ را مثلاً به جسم همانند می‌نماید محدود و محصورش ساخته است. منزّه هم که او را از جسمیّت تنزیه می‌کند ــ باز به تحدید و تقییدش پرداخته است زیرا تنزیه حق از اجسام ــ تشبیه او است به عقول و نفوس و تنزیه او از عقول و نفوس ــ تشبیه او است به معانی مجرّد و بالاخره تنزیه او از جمیع ــ إلحاق او است به عدم ــ که در معنی تحدید عدمی است. پس هر یک از آن دو ــ حقّ را به چیزی محدود و مقیّد می‌سازد. در صورتی که حقیقت حق، مقتضی إطلاق حقیقی است و چنان که بارها گفته شد از تمام قیود و حدود و حتّی از قید اطلاق و مطلق نیز رها است. از این‌رو، محیی‌الدین تأکید می‌کند که عارف محقّق و کامل مدقّق کسی است که میان تشبیه و تنزیه جمع کند و هر یک را در مقام

مذکور در معنای مزبور ــ برخلاف معمول و متعارف ــ پیشقدم شده باشد زیرا با أصلِ «وحدت وجود» که «اُمّ الاصول» عرفان محیی‌الدّین بشمار است سازگار و در توجیه نظام اندیشه و مذاق و مشرب عرفانی‌اش کارساز می‌افتد.

بنابراین تمهید ــ تنزیه و تشبیه در معنای مذکور ــ متضایف است و یکی بدون دیگری بتصوّر نمی‌آید و تحقّق نمی‌پذیرد. امّا توجّه به این نکته لازم است که تصوّر و تحقّق تنزیه و تشبیه در صورتی است که در معنای ثنویّت، یعنی مقام اعتبار حق و خلق، الله و عالم، وحدت و کثرت و به عبارت جامع‌تر، در مقام «الهیّت» بوده باشیم. امّا هرگاه در وحدت، یا به بیان دیگر در مقامِ أحدیّت ذات درنگ نماییم. آنجا دیگر نه جای تنزیه است و نه جای تشبیه که این مقام، از وجوهِ تعدّد عاری است و عبارت «والباري سُبْحَانَهُ مُنَزَّهٌ عن التنزیه فکیف عن التشبیه.» (شرح فصوص قیصری ــ فصّ نوحی) ناظر به همین منظور است. و معنای منزّه بودن حق، تعالیٰ، این است که او در مقام الهیّت، به اعتبار ذات از جمیع اوصاف و حدود و قیود عاری و از همهٔ جهانیان مستغنی و به جمیع أشیاء محیط است و به این اعتبار، نه چیزی به او احاطه می‌یابد و نه علمی به او شامل گردد و نه وصفی، جز وصف اطلاق بر او صادق آید. تنزیه او نیز در همین اطلاق باشد. امّا به اعتبار تعیّنات ذات و ظهورش در صور ممکنات مشبَّه است. مثلاً او می‌بیند، می‌شنود و سخن می‌گوید ولی نه به آن معنی که مخلوقات می‌بینند، می‌شنوند و سخن می‌گویند، بل که به این معنی که او به صورت هر شنونده و بیننده و گوینده‌یی متجلّی می‌شود و یا صورت هر بیننده و شنونده و گوینده‌یی است. (فتوحات، ج ۴، ص ۷۱) از این‌رو تنزیه ناظر به «حق فی ذاته» و باطن است و تشبیه ناظر به حق مخلوق به وظاهر است که در مراتب اکوان و ملابس أشکال و ألوان ظهور یافته است.

و به قول جلال‌الدّین محمّد

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی، نه آن در ذات خویش ای فزون از وهم‌ها و زبیش، بیش

(دفتر دوم ص ۱۰۷)

خود ثابت بدارد و حقّ إله را هم به وصف تنزیه نعت کند و هم به وصف تشبیه (فصوص فص نوحی، ۷۰ ــ ۶۸ و نقد النصوص (ص ۱۲۷)

و سرانجام تنزیه محض را به تحدیدِ منزّه و تشبیه محض را به تشبیه مشبِّه برمی‌گرداند و کمال را در جمع بین مرتبتین می‌داند.(دکتر محسن جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی، ص ۲۱۲ تا ۲۱۸ با تلخیص و تصرف)

مسألهٔ ۱۶:

مَنْ أَقْبَلَ عَلَى ٱلأشياء...

«مَثَلِ دنیا، چون سایهٔ مردم است، چون روی به سایه آری بگریزد و چون پشت بر او آوری، از پی تو دود.» ابوابراهیم مستملی بخاری، شرح تعرّف ص ۱۶۶ چاپ محمّد روشن، انتشارات اساطیر

و شعر دکتر رعدی آدرخشی ترجمه از کریلف شاعرِ روسی مبیِّن همین معنلست

کودک و سایه

کودکی رفت پی سایهٔ خویش — سایه از رفتن او رفت به پیش
کودک از نو به سوی سایه شتافت — بس بکوشید و بر او دست نیافت
گفت ناچار دویدن باید — بر سر سایه رسیدن باید
شد چو صیّاد روان از پی صید — لیک آن صید نیامد در قید
گرچه می‌تاخت جوان چابک و چست — سایه می‌آمد و سبقت می‌جُست
این یکی هر چه دویدی پرشور — آن یکی بیشترک می‌شد دور
سایه هر چند نبود آب حیات — کودک آواره شد اندر ظلمات
چون از این کوشش خود سود ندید — شد پشیمان و عنان باز کشید
گفت تا چند و کی این ناز و نیاز؟ — برو ای سایه که من نایم باز
این بگفت وز همان ره برگشت — وز سر کوشش بیهوده گذشت
پشت بر سایه چو می‌رفت به پیش — شبحی دید به پشت سر خویش

ماند و حیرت زده واپس نگریست تا بداند که به دنبالش کیست
دید آن سایهٔ برناز و غرور که به صد عشوه از او می‌شد دور
آید اندر پی وی همچو گدا نشود یک نفس از خواجه جدا
کودک از خشم دوان شد چون باد سایه باز آمد و بر خاک افتاد
یعنی از کرده، پشیمان شده‌ام آمده دست به دامان شده‌ام
که تو از سایهٔ خود رم نکنی سایه را از سر ما کم نکنی
لیک کودک به فسون رام نشد رفت و همسایهٔ اوهام نشد

* * *

بازی سایه و کودک به جهان عبرت افزاست به پیدا و نهان
ای بسا دلبر طنّاز که ناز پیشه کرده است چو دیده‌ست نیاز
وان که بر تافته زین معرکه رو دلبر افتاده به خواری پی او
گرچه زین قصّه بسی دارم یاد لیک عشق است هزاران بیداد
به که در عشق شکایت نکنیم زانچه رفته است، حکایت نکنیم
پرتو عشق که سرمایهٔ ما است مَثَلَش جز مَثَل سایهٔ ما است
سایه با نور برابر نشود سنگ همپایهٔ گوهر نشود
قصه‌ها را است هزاران مصداق عشق صادق مَثَلش باشد طاق

* * *

بخت را چون نگری بی کم و کاست قصّهٔ سایه بر او آید راست
این یکی در پی نام و زر و جاه می‌کند عمر گرانمایه تباه
کوشد و جوشد و جوید بسیار افتد و خیزد و پوید بسیار
عاقبت بخت بدو رو نکند نگهی هم به سوی او نکند
دگری فارغ از این گفت و شنود چشم پوشیده زجاه و زر و سود
بخت سر در قدمش بنهاده سایه وش در پی او افتاده
او چو خورشید سراپا شده نور گفته کای سایه زمن باش بدور

چون نیم کم‌تر از آن کودک خرد — منّت سایه چرا باید برد؟
در جهان هر که دلی دانا داشت — خانه در قلّهٔ استغنا داشت

مسألهٔ ۱۷

به عقیدهٔ محیی‌الّدین، معلوماتی هست، که صورتی ندارد و در نتیجه عنوانِ تصوّر دربارهٔ آن‌ها صدق نمی‌نماید. که تصوّر حصول صورت شیءْ است. در توضیح این مقال وی در فتوحات نیز چنین می‌نویسد:

«مُدْرِک (به کسر راء) بر دو گونه است: مدرِکی که می‌داند و قوّهٔ تخیّل نیز دارد. و مُدْرِکی که می‌داند ولی قوّهٔ تخیّل ندارد. مُدْرَک (به فتح راء) هم بر دو گونه است: مدرَکی که صورتی دارد، در این حال کسی که قوّهٔ تخیّل ندارد، بدون این که تصوّرش را بکند، آن را در می‌یابد و به آن آگاه می‌گردد. امّا کسی که قوّهٔ تخیّل دارد، به تصوّر آن می‌پردازد و به این وسیله به آن علم پیدا می‌کند و مُدْرَکی که صورتی ندارد.

بنابراین می‌توان گفت، که هر معلومی متصوّر نیست، که تصوّر به دو شرط تحقّق می‌یابد. صورت داشتن معلوم و قوّهٔ تخیّل داشتن عالم در صورتی که هم اکنون مفروض گشت که ممکن است مُدرَک و معلومی بدون صورت باشد و عالم و مدرِکی بدون خیال.» (فتوحات ج ۱ ص ۴۲)

مسألهٔ ۱۷

ولە علیه السلام فی أُحُدٍ هذا جبل یُحِبُّنا ونُحِبُّهُ

جبل احد: بخاری اعتصام ۱۶ جهاد ۷۱، ۷۴ اطعمه ۲۸، زکاة ۵۴ انبیاء ۱۰ مسلم بن الحّجاج فضائل ۱۰ حجّ ۴۶۲، ۵۰۳، ۵۰۴ ابن ماجه: مناسک ۱۰۴ الموطأ: مدینه ۱۰، ۲۰ حم احمدبن حنبل ۳، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۹، ۲۴۰، ۲۴۳، ۴۴۳

[المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث]

مسألهٔ هفدهم: فالوُجوُد کُلّه حیٌّ ناطق...

کسانی مانند معتزله که اهل عرفان نیستند. و جان و روان آن‌ها نور بصیرت الهی ندارد که «من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور.» تسبیح موجودات را یعنی آنچه را که در قرآن کریم آمده است: «وإن من شیءٍ إلاّ یُسَبّحُ بِحَمْدِهِ.» این طور تأویل می‌کنند که مقصود آیات الهی و دلالت مصنوع بر وجود صانع است. و نیز از آن جهت که انسان به سبب نظر عبرت در مخلوقات به یاد خالق می‌افتد. و عجایب صُنع او را به وجود خداوند قادر متعال رهبری و رهنمونی می‌کند. وجلال الّدین محمّد ــ عذر این طایفه را به این قرار خواسته است:

چون ندارد جان تو قندیل‌ها   بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود   دعوی دیدن خیال وغیّ بود

(مثنوی ۱۰۲۳/۳ ـ ۱۰۲۴)

بل که هر بیننده را دیدار آن   وقتِ عبرت می‌کند تسبیح‌خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد   آن دلالت همچو گفتن می‌شود
این بود تأویل اهل اعتزال   و آنِ آن کس کاو ندارد نور حال
چون زحسّ بیرون نیامد آدمی   باشد از تصویر غیبی اعجمی...

(مثنوی ۱۰۲۸/۳ ـ ۱۰۲۵)

و در دفتر اوّل (بیت ۳۲۷۹ ــ ۳۲۸۰ ــ ص ۳۰۲) آورده است:

نطق آب و نطق خاک و نطق گل   هست محسوس حواس أهلِ دل
فلسفی کاو منکر حنّانه است   از حواس اولیا بیگانه است

و سعدی در حکایت باب دوّم (در اخلاق درویشان) گلستان آورده است:

یاد دارم که شبی در کاروانی همه شب رفته بودم و سحر در کنار بیشه‌ای خفته، شوریده‌ای که در آن سفر همراه ما بود، نعره‌ای برآورد و راه بیابان گرفت. و یک نفس آرام نیافت. چون روز شد، گفتمش: آن چه حالت بود؟ گفت: بلبلان را دیدم که به نالش در آمده

بودند از درخت و کبکان از کوه و غوکان در آب و بهایم از بیشه. اندیشه کردم که مروّت نباشد همه در تسبیح و من به غفلت خفته.

دوش مرغی به صبح می‌نالید — عقل و صبرم ببرد و طاقت و هوش
یکی از دوستان مخلص را — مگر آواز من رسید به گوش
گفت باور نداشتم که تو را — بانگ مرغی چنین کند مدهوش
گفتم: این شرط آدمیّت نیست — مرغ تسبیح گوی و من خاموش

و در قصاید فارسی می‌گوید:

آفرینش همه تنبیه خداوند دل است — دل ندارد که ندارد به خداوند اقرار
این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود — هر که فکرت نکند ــ نقش بود بر دیوار
کوه و دریا و درختان همه در تسبیح‌اند — نه همه مستمعی فهم کنند این أسرار...

مسأله ۱۷

معتزله و فلاسفه، حیات و ادراک را شرط نطق و تکلّم می‌دانند و از این رو سخن گفتن جمادات و حیوانات را منکرند و آیاتی که در قرآن کریم و احادیثی که دربارهٔ سخن گفتن آن‌ها آمده است، تأویل می‌کنند و از جنس تخییل و تمثیل می‌شمارند (تفسیر کشّاف، طبع مصر، ج ۲ ص ۳۲۶) معتزله، کرامات اولیا را نیز منکرند. ولی صوفیّه همهٔ آن‌ها را حقّ و واقع می‌دانند و معتقد هستند که سنگ و درخت و هر چه در عالم است، مناسب نشأهٔ وجودی خود سخن می‌گویند. و این که عامّهٔ مردم نطق آن‌ها را نمی‌شنوند به سبب نقص و محدودیّتی است که در مدارک بشری وجود دارد. گوش و چشم و دیگر حواسّ حتّیٰ مسموعات و چیزهای دیدنی و فی‌المثل لمس کردنی را به نحو مطلق در نمی‌یابند و ادراک آن‌ها مشروط است به شرایطی که هر حسّی بدان‌ها محدود است و بدون آن‌ها چیزی را ادراک نمی‌کند. علاوه بر آن که انسان بیش از پنج حسّ ندارد. و اگر عدد حواس او بیشتر می‌بود، بی‌گمان بر عدد مُدْرَکاتش افزوده می‌گشت، ما حقّ نداریم که وجود آنچه را که به مدارک محدود خود درنمی‌یابیم، إنکار کنیم. ابن عربی در فتوحات بصراحت می‌گوید که

این مسأله را به کشف دریافته است (فتوحات مکیّه، ج ۱، ص ۱۵۴) مولانا نیز بدین نکته اشاره می‌نماید. و به گفتهٔ او منکران که بر اسرار الهی واقف نیستند، نطق جمادات را باور ندارند زیرا با مبانی دانش و بحث آن‌ها سازگار نیست. و اگر بظاهر و به زبان تصدیق کنند از بیم جان و ترس است. ابن عربی هم گفته است هر که می‌خواهد که از این راز آگاه شود، باید راه مردان پیش گیرد تا نطق جمادات را امری واقعی ببیند.

استن حنّانه از هجرِ رسول ناله می‌زد، همچو ارباب عقول

(مثنوی ۲۱۱۳/۱ ص ۱۲۹)

امّا علم نزد عرفا، ادراکی است که آدمی را به خدا و عالم غیب که مدینهٔ علم است متوجّه سازد. و چنان بینا و داناش کند که اشیا را دلائل ذات و صفات حقّ تعالیٰ بیند و بدان‌ها مستقلاً ننگرد و هر ادراکی که خلاف این باشد، جهلی است همانسای علم. ظنّ، به گفتهٔ آن‌ها از صفات نفس است. و چون ادراک سالکی که درمقام نفس و محتجب از عالم غیب است، موافق صور ذهنی اوست که با خارج به جهاتی مغایرت دارد. از این رو کلیّهٔ إدراکات سالک در مقام نفس مانند گمان و ظنّ، زوال‌پذیر است و بدین تعبیر علوم تقلیدی که منبعث از کشف و شهود نیست، ظنّ نامیده می‌شود. (بیان السعادة) طبع ایران، ج ۱، ص ۳، ۲۷۲، ۳۴۵، ۳۴۸ ج ۲ ص ۴۲ (شرح مثنوی شریف ۸۶۹/۳ ــ ۸۷۰) و نیز مقدّمهٔ اصول المعارف ملامحسن فیض ــ به قلم آقای سیّد جلال‌الدین آشتیانی (ص ۵۲ و ۵۳ در تفسیر الحیات مایساوق الفعل و الادراک).

مسألهٔ ۲۵

چگونگی ارتباط امر حادث متجدّد به مبدأ ثابت قدیم ازلی، یکی از مهمّات و عویصات مسایل فلسفه و کلام است که فلاسفه و متکلّمان هر کدام به طریقی از در چاره‌جویی برآمده و در حلّ آن مشکل کوشیده‌اند گاه هم برای رهایی از این مخمصه به تکلّفات عجیب افتاده، از راه ناچاری به اقوال سخیفِ نامعقول از قبیل «قدیمی بودن جمیع أجزاء عالم» و «حدوث اراده در واجب الوجود قدیمی ذاتی» و «جواز تخلّفِ معلولْ از علّت تامّه» و امثالِ آن، ملتزم شده‌اند که گاه از روش عقل مستقیم بدور و هنگام نقل و إبطال آن

قبیل اقوال ـــ گِرِهی چند بر این کار افزوده‌اند. در این جا تنها به قول منطاقی‌ها بـه انـدازهٔ «شرح إسم» در این باره گفت و گو می‌کنیم:

توضیح آن که در این مبحث از «حادث» مقصود «حادثِ زمانی» را منظور داشته‌انـد که شامل حوادث یومیه و مجموع عالَم طبیعی جسمانی می‌شود، نه عقول و مجرّداتِ صِرْف، که بنا به عقیدهٔ گروهی از محقّقانِ فلسفه و کلام «قدیم زمانی»اند و «حادثِ ذاتی».

امّا مطابق عقیدهٔ آن دسته از متکلّمان که مجموع عالَمِ إمکان اعمّ از مادّی و مـجرّد را حادثِ زمانی شمرده‌اند ـــ پیدا است که دایرهٔ إشکالِ ربطِ حادث به قدیم وسیع‌تر و حـلّ آن دشوارتر خواهد بود. و به فرضِ حدوثِ ذاتی که جمهور حکما و متکلّمان گـفته‌انـد، یـا بـه تصویر «حدوث دهری» که به میر محمّد باقر داماد (متوفیٰ ۱۰۴۱ هـ. ق و مـؤلّف قـبسات و جذوات و کتب و رسایل عقلی و نقلی دیگر) منسوب است ـــ موضوع بحث‌محدود و منحصر به همان عالَم جسمانی و حوادث یومیه می‌شود که ذکر آن رفت. به هر حـال قـدر مسلّم ایـن است که می‌خواهند چگونگی ربط حادث به قدیم؛ یعنی کیفیّت صدورِ حوادث متجدّدِ متغیّر زمانی وقت و ساعت امروز و فردا؛ و نحوهٔ ارتباط آن را با مبدأ ثـابتِ قـدیم ازلی کـه علّت اولی و سببِ اصلی وجودِ ممکنات است، معلوم کنند، و از حریم مقدّس «لامؤثّر فی الوجود إلاّ الله» قدم بیرون نگذارند. (مرحوم همایی، تجدّد امثال ص ۳۲)

مسألهٔ ۲۶

بقاء العرض زمانین محال.

محیی‌الدین عربی در «فصّ شعیبی» از کتاب «فصوص الحکم» در بیان حکمت قلبی و چگونگی تقلّباتِ قلب، تبدّل جواهر و حرکت جوهری تمام عالم وجود را با استشهـاد بـه آیهٔ شریفهٔ «بل هم فی لبس من خلق جدید» بیان کرده است. و مـدّعی است غیر از عرفـا دو فرقه یکی اشاعره و دیگر سوفسطاییان کم و بیش به این حقیقت رسیده‌اند.

اشاعره به حق اعتراف کردند که «العرض لایبقی زمانین» یعنی هیچ عرض در دو آن

به یک حال باقی نیست. ولیکن ندانستند در برابر هستی مطلق، تمام عالم وجود، عرض است. و در دایرهٔ هستی، هیچ تعیّنی بدون تجلّی حق و افاضهٔ فیض او ثابت و باقی نیست. او در این فصّ، عرضی بودن تعیّنات امکانی را مستدلاً بیان و اثبات کرده است. و در این باره گوید:

اجزاء جوهر و مقوم ماهیّت آن، همه عرض و به غیر قایم‌اند چه قیام داشتن به ذات و دارای مکان بودن و قسمت‌پذیری که در تعریف جوهر آورده می‌شود ــ هر یک در تحقّق به غیرمحتاج است. و به حکم یکی بودن حدّ ذاتی با محدودیت مفاهیم مذکور از جهت آن که حدود ذاتی جوهرند عارض و زاید بر جوهر نخواهند بود. و این معانی چنان که فی حدّ نفسه به خود قیام ندارند از جهت آن که حدّ ذاتی جوهرند هر گاه قایم به ذات هم باشند ــ اجتماع نقیضین لازم خواهد آمد و اهل کشف بدرستی دریافتند که ذات حق بدون آن که در تجلّی او تکرار باشد ــ هر لحظه در تمام موجودات جلوه‌گری می‌نماید و تجدّد أعیان و تقلّب جواهر در هر آن معلول تجلّی وجودی و سیر نزولی حقّ است.

امّا سوفسطاییان گرچه تبدّل جوهری و حرکت ذاتی تمام ممکنات را بیان کرده‌اند ولیکن به واسطهٔ عدم اعتراف به وحدت ذات حقّ و جوهر معقولی که در ضمن صور مختلف و کثرات بی‌نهایت در هر جا به صفتی ظاهر می‌شود از دریافت حقیقت غافل ماندند.

داوود قیصری در فصّ شعیبی، عقیدهٔ «محیی‌الدین» را تأیید نموده و عرض بودن جواهر اصطلاحی را در برابر ذات حقّ مستدلاً بیان کرده است. (شرح فصوص الحکم قیصری، فصّ شعیبی ص ۲۸۶ ــ ۲۸۸)

جلال‌الدین محمّد بلخی در کتاب مثنوی، تبدّل جواهر و بیقراری تعیّنات امکانی را در مدارج سیر نزول و عروج، در موارد مختلف به طرق گوناگون بیان کرده است. گاهی تجدّد جوهری جان و روان را به مرگ و رجعت تعبیر نموده و در عین حال ضمن تشبیهات حسّی و استعارات بدیع، به تجدّد امثال و دگرگونی جهان در هر لحظه اشاره فرموده است. چنان که گوید:

صورت از بی‌صورتی آمد برون / باز شد کانّا الیه راجعون

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست / مصطفی فرمود دنیا ساعتیست

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما / بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد / مستمرّی می‌نماید در جسد

آن زتیزی مستمر شکل آمده است / چون شرر کش تیز جنبانی به دست

شاخ آتش را بجنبانی بساز / در نظر آتش نماید بس دراز

این درازی مدّت از تیزی صنع / می‌نماید سرعت انگیزی صنع

(مثنوی دفتر ۱ ص ۷۱ طبع نیکلسون بیت ۱۱۴۱ به بعد)

و زمانی تبدّل جان و روان و تجدّد نفوس را در هر آن به آب روان تشبیه کرده است:

از وجود آدمی جان و روان / می‌رسد از غیب چون آب روان

هر زمان از غیب نو نو می‌رسد / وز جهان تن برون شو می‌رسد

و در بیان این که در هر آنی عالمی با جواهر و أعراض به عدم می‌رود و در همان آن مثل آن دوباره موجود می‌شود. و اکثر أهل عالم چنان که خداوند در قرآن فرموده است: «بل هم فی لبس من خلق جدید.» از این خلع و لبس و حرکت جوهری جان و روان غافلند ــ گوید:

گر دو دیده مبدل و انور شود / این جهان منتظم، محشر شود

در همه عالم اگر مرد أرْ زنند / دمبدم در نزع و اندر مردنند

و در مقام شرح انواع مرگ ذاتی عاشق، و فناء و بقاءِ آن در هر لحظه به تجدّد امثال و بیقراری هستی‌های ممکن اشاره کرده ــ می‌گوید: خداوند در عوض هر فنای عاشق چنان که در قرآن وعده فرموده است: (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) ــ دَه بقاء عطا می‌کند:

عاشقان را هر زمانی مردنی است / مردن عشّاق خود یک نوع نیست

آن دو صد جان دارد از نور هدی / وان دو صد را می‌کند هر دم فدی

هر یکی جان را ستاند ده بها / از نُبی خوان ــ عَشْرَةٌ أَمْثالَها

(دفتر سوم بیت ۳۸۳۴ تا ۳۸۳۶ ص ۲۱۸ طبع نیکلسون)

و در تفسیر آیهٔ «کلّ یوم هو فی‌شأن» حرکت جوهری را به «شأن جدید» تعبیر کرده است:

كُـلُّ أصْباحٍ لَنا شأنٌ جَـدِيد   كُـلُّ شَيْءٍ عَنْ مُـرادي لايَـحيد

(دفتر سوم بیت ۱۶۴۰ ص ۹۴ طبع نیکلسون)

داوود قیصری در پایان فصّ شعیبی ــ تجدّد جوهری عالم و تبدّل آن را به شعلهٔ آتشی تشبیه نموده است که دائماً در تغییر و تبدیل است. (شرح فصوص الحکم داود قیصری ص ۲۸۸)

فخرالدین ابراهیم عراقی مانند محیی‌الدین عربی ــ دگرگونی آنی جهان و تغییر مداوم مراتب وجود را لازم تجلّی شهودی می‌داند. و معتقد است که حرکت جوهری ممکنات و بیقراری و عدم بقاء هستی‌ها در هر لحظه، معلول سیر کلّی در جزیی است. چنان که در دیباچهٔ «لمعات» ضمن بیان مراتب عشق در خصوص تجدّد هستی‌های ممکن و تقلّب جواهر به حسب تجلّیات حقّ گوید:

هر لحظه از روی معشوقی پرده براندازد و هر نفس از راه عاشقی پرده‌یی آغازد:

عشق در پرده می‌نوازد ساز   عاشقی کو که بشنود آواز

هر نفس نغمه‌یی دگر سازد   هر زمان زخمه‌یی کند آغاز

همه عالم صدای نغمهٔ اوست   که شنید این چنین صدای دراز

و در «لمعهٔ پنجم در بیان تجدّد مظاهر در هر آن و تفاوت ظهور به حسب اختلاف قوابل» می‌گوید:

«محبوب در هر آیینه در هر لحظه روی دیگر نماید هر دم به صورت دیگر بر آید. زیرا که صورت به حکم آیینه هر دم دیگرگون می‌شود و آیینه هر نفس به حسب اختلاف أحوال دیگرگون می‌گردد... از این جا است که هرگز در یک صورت دوبار روی ننماید و در دو آیینه به یک صورت پیدا نیاید. «ابوطالب مکّی نیز گوید: «لایتجلی فی صورة واحدة لشخص واحدٍ مرّتین و لافی صورة لاثنین»

چون جمالش صدهزاران روی داشت   بود در هر روی دیداری دگر

لاجرم هر ذرّه را بنمود باز   از جمال خویش رخساری دگر

چون یک است اصل عدد از بهر آن   تا بود هر دم گرفتاری دگر

تا آنجا که گوید: دانی که بر این شهود کرا اطّلاع دهند؟ «لمن کان له قلب» آن را که به تقلّب

خود در احوال تقلّب او در صور مطالعه داند کرد. و از آن مطالعه، فهم تواند کرد که مصطفی (ص) چرا فرمود: که «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و «جنید» بهرچه گفت: «لون الماء لون إنائه.» همان رنگ دارد که «لون المحبّ لون محبوبه» پس گویی:

رقّ الزجاج و رقّت الخمر فتشابها و تشا کل الامر
فکانّما خمر ولا قدح وکانّما قدح ولاخمر

(اشعة اللمعات ص ۴۹ ــ ۵۳) (حرکت و استیفای اقسام آن ص ۱۱۱ ــ ۱۱۸)

مسألهٔ ۲۶ بقاء العرض زمانین محال.

جهان به عقیدهٔ اشعریّه، عبارت است از جوهر واحدی که اعراض گوناگون بر آن طاری می‌شود. و این أعراض دایم و پیوسته در تغیّر و تبدّل است. چنان که یک لحظه ممکن نیست که ثابت و پایدار بماند. و اختلاف صور، مستند است به تغیّر و اختلاف أعراض، ولی آن جوهر واحد که از ذاّت و یا جوهرهای فرد تألیف می‌شود، هرگز جز به وسیلهٔ أعراض شناخته نمی‌گردد. و این أعراض هم دُمادُم و بیاپی فانی می‌شود و عرضی مثل آن در جوهر بوجود می‌آید و این قاعده را «تجدّد امثال» می‌نامند. و از ابوالحسن اشعری نقل کرده‌اند که «اَلعَرَضُ لاَیَبقیٰ زمانَیْنِ».

به عقیدهٔ صوفیّه، آفرینش، ظهور حقّ است و صور، مراتب ظهور و تجلّی خدا هستند. و چون تجلّی تکرار نمی‌پذیرد ــ آفرینش همیشه در تغیّر و تبدّل است. و آنچه به دوام و ثبات متصّف می‌شود ــ ذات حقّ است که بدین تعبیر ــ جوهر و اساس آفرینش است. این تغیّر و تبدّل را به «خلق جدید» تعبیر می‌کنند که مأخوذ است از آیهٔ شریفهٔ «بل هُمْ في لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدیدٍ.» (ق، آیهٔ ۱۵)

به تعبیر دیگر می‌گویند که اشیا و اعیان ممکنات به اقتضای ظهور صفات جلال گداخته و فانی می‌شوند. و به مقتضای صفات جمال خلعت حیات و بقا می‌پوشند. و این گدازش و نوازش، حکمی مستمّر است و صفت محیی و ممیت به تعاقب بر صور و أعیان اثر می‌گذارد. و جهان هر لحظه می‌میرد و زندگی می‌پذیرد و آن را «حکم صفات متقابله» می‌نامند. به صورت دیگر می‌گویند که هر چیز و از جمله انسان دارای دو جنبهٔ قوّه و فعل

است. و فعلیّات نهایت ندارد و عبور از درجه‌ای و ارتقاء به درجهٔ بالاتر از آن، بحقیقت در حکم فنای درجه و فعلیّت اوّلین است که تا فنای آن صورت نگیرد، به فعلیّت والاتر متحقّق نمی‌شود. پس عالم پیوسته تغیّر می‌پذیرد. و میان مرگ و زندگی اسیر است.

ابراهیم نظّام از اکابر معتزله و به نقل بعضی، صوفیّه معتقد بوده‌اند که تغیّر و تبدّل به أعراض اختصاص ندارد. بل که جواهر نیز دائما در حرکت و معروض، تبدیل و تغییراند، حرکت جوهری مسأله‌ای است که ابن‌سینا آن را غیر معقول و باطل شمرده و صدرالدّین شیرازی در اثبات آن کوشیده و به کرسی نشانده است. و شیخ عطّار در اسرارنامه از تحوّل و سیر اجزای جهان بصراحت تمام سخن می‌گوید و جلال الدّین محمّد نیز می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما — بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد — مُستَمِری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمّر شکل آمدست — چون شَرَرکش تیز جنبانی به دست
شاخ آتش را بجنبانی بساز — در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدّت از تیزی صنع — می‌نماید سرعت انگیزی صُنع
(۱۱۴۵/۱ ــ ۱۱۴۸)

و در فصوص الحکم (ص ۱۲۴) ابن عربی می‌گوید: «و مِنْ أعْجَب الأُمُورِ أنّهُ فی التَرَقّی دائماً ولا یَشعُرُ بذلِکَ لِلَطافَةِ الحِجابِ وَ دِقّته وتشابُهِ الصُّوَرِ.» (فروزان فر، شرح مثنوی / ۲ ص ۴۴۰ تا ۴۴۴ با تلخیص)

و در دفتر ششم مثنوی باز می‌خوانیم:

خلق را چون آب دان صاف و زلال — اندر آن تابان صفات ذوالجلال...
قرن‌ها بگذشت و این قرنِ نویست — ماه آن ماهست آب آن آب نیست...
آبْ مُبَدّل شد درین جو چند بار — عکسِ ماه و عکس اختر برقرار
(۳۱۷۳/۶ ــ ۳۱۷۶ و ۳۱۷۸)

مسألهٔ ۲۸

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ...

اهل حکمت و عرفان در تفسیر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» وجوهی گفته‌اند که از جمع آن‌ها کتابی توان ساخت. از جمله وجوه این است که مقصود امتناع إحاطهٔ معرفتْ به کُنهِ ذاتِ پروردگارْ است. یعنی همان‌طور که حقیقتِ نفس شناخته نیست، معرفت به کُنهِ ذاتِ پروردگارْ نیز ممکن نیست.

وجه دیگر این است که مقصود تمثیل مقام ربّ است در عالَم خَلْق به نفس انسانی که در قرآن مجید فرمود: «سَنُرِيهِمْ آياتنا فِی الآفاقِ وفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقّ» (۴۱ (فُصِلَتْ) آیهٔ ۵۳) = آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می‌گردانیم تا ظاهر و آشکار شود که (خداو آیات حکمت و قیامت در رسالت‌اش همه) برحق است[۱]

و در جای دیگر فرمود: «وفي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ» (۵۱ (الذاریات) آیهٔ ۲۱ و هم در نفوس خود شما مردم آیا به چشم بصیرت نمی‌نگرید؟

از جملهٔ احوال‌وشئون‌نفس آنست که در مقام ذات واحد بسیط است و در عین وحدت، متضمّن کثرت است به این طریق که همهٔ قویٰ و کمالات به وجود جمع‌الجمع در نفس موجود است. «النَّفْسُ في وَحْدَتِها كُلُّ ٱلْقُوىٰ» و نیز در عین کثرت، دارای وحدت است به این طریق که در مقام ظهور أفعال به واسطهٔ تعیّنات قوی و حواس متکثّره کثرتی عارض می‌شود که خلل به وحدت صقع ذات نمی‌رساند از آن رو که با هر مرتبه‌ای به گونهٔ ظهور و تجلّی متحُد می‌شود چنان که در مقام سمع، سمع است و در مقام بَصر، بَصَرْ و همچنین نسبت به سایر قویٰ و حواس و کمالات که منبعث از نفس می‌گردد، همچنان پروردگار عالم تعالیٰ شأنه نیز در مقام غیب‌الغیوب و مرتبهٔ تجلّی ذات که از آن به «کَنْزِ مخفی» و مقام «فیض أقدس» عبارت کنند ـــ واحد بسیط است به وحدت حقّهٔ حقیقیّه و سراسر موجودات متکثّره به وجود جمع‌الجمعی کثرت در وحدت، در آن مقام موجود و مندرج‌اند. و در مقام تجلّی فعل که از آن به ظهور خلق و مقام فیض مقدّس عبارت کنند وحدت در کثرت است.

وجه دیگر در تمثیل آنست که در عالَم صغیر، بدن عنصری در تحت تدبیر و تربیتِ نفس است. چنان که در عالم کبیر، مجموعهٔ عالَمِ خلقت نسبت به مقام ربّ در حکم بدن عنصری است و جان و روان آفرینش همانا ذات پروردگار است، پس نفس در عالَم صغیر

ـــ آیتی از آیات محکم الهی است. و کسی که به أحوال‌وشئوون او پی برد، می‌تواند به صفات پروردگارش پی بَرَد. بعضی عرفا پایهٔ سخن را از این حدّ بالاتر برده، گفته‌اند معرفت نفس عین معرفت ربّ است نه این که نمونه و نمودار باشد.

نکتهٔ قابل توجّه، این است که در متن حدیث به لفظ «ربّ» به معنی پروردگار ـــ عبارت شده است نه به لفظ (الله) که مقام ذات خالق باشد. از این جهت أسرار مهمّی در معنی این حدیث نهفته است که شرحش مقام دیگر می‌خواهد و

گر بریزی بحر را در کوزه‌یی   چند گنجد قسم یک روزه‌یی

(مرحوم جلال‌الدّین همایی، حاشیه مصباح الهدایة عزّالدّین محمودبن علی کاشانی، ص ۹۲)

مسألهٔ ۳۷

خلقت بشر برای ظهور قوی و استعدادات نهانی بوده است. نفوس بشر در قوه و استعداد مختلف‌اند و مقصود از استکمال این است که هرکسی به کمال لایق حال خود برسد، و آنچه در قوّهٔ او مکنون است، به مرتبهٔ فعلیّت بینجامد، خواه در طرف سعادت و نیکی باشد که بهشت أبرار است، و خواه در جانبِ شقاوت و بدی و نگونساری که دوزخ أشرار است: «لِيَميزَ اللهُ الخَبيثَ مِنَ ٱلطَيِّبِ»: سورهٔ أنفال (۸) آیهٔ (۳۷) (تا آن که خدا پلید را از پاکیزه جدا سازد.) و «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ ويَحْيىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (سورهٔ (۸) انفال) آیهٔ (۴۲) (تا هر که هلاک شدنی است، هلاک شود و آن که لایق زندگی است ـــ زنده بماند.)

افراد بشر مانند معادنند که در یکی الماس روشن است و در یکی زغال سیاه و به قول مولوی «در یکی درّ است و در دیگر شبه» و آفرینش انسانی برای این منظور است که استعدادهای نهفته بروز کند، و آنچه در قوّه پنهانست، به فعلیّت برسد، و فعلیّت اخیر هرکسی صورت نهایی او است که با همان صورت در عالم آخرت حشر و نشر خواهد داشت، یعنی همان فعلیّت اخیر، صورت برزخی و قیامتی او خواهد بود «ومَنْ كانَ في هٰذِهِ أَعْمىٰ فَهُوَ فِي ٱلآخِرَةِ أَعْمىٰ و أَضَلُّ سَبيلاً» سورهٔ بنی‌اسرائیل (۱۷) آیهٔ (۷۲) (هر کس در این جهان نابینا(ی کفر و ضلالت است، در عالَم آخرت نیز (از مشاهدهٔ اهل بهشت و شهود جمال حقّ) نابینا و گمراه‌تر خواهد بود.)

و به قول اسدی طوسی

از آن پس که پیکر بـه گـوهر سپرد همان پیشش آیـد کـز ایـدر بـبرد

این است که پس از مرگ نیز مقامات و مراتب اشخـاص مـختلف است و مـحلّ و مـنزلت هرکسی برحسب حالاتی است که در دوران حیات وایّام پیوند روح و تن کسب کرده بـاشد.

جلال‌الدّین محمّد در مجلّد اوّل می‌گوید:

اولا بشنو کـه خلق مـختلف مـختلف جـانند از یـا تـا الف

در حـروف مـختلف شور و شکی است گـرچه از یک رو، زسر تـا پـا یکی است

از یکی روضدّ، و یک رو مـتحّد از یکی رو هزل و از یک روی جـدّ

پس قـیامت روز عرض اکـبر است عرض، او خواهد کـه بـا کـرّ و فـرّ است

هر کـه چـون هندو بـدو سودایـی است روز عرضش نـوبت رسوایـی است

برگ یک گـل چـون نـدارد خـار او شد بـهاران دشمن اسرار او

وان که سر تا پا گـل است و سوسن است پس بـهار او را دو چشم روشن است

مولوی به قول معروف «در میان دعوا نرخ معیّن مـی‌کـند.»، در اُثـنای تـحقیق در اختلاف نفوس بشری، مسألهٔ وحدت وجود و وحـدت در کثرت را استوار نگه مـی‌دارد و مـی‌گـوید «گرچه، از یک رو، زسر تا پا یکی است.» یعنی همه یک موجود، یا معروض یک وجودند. علاوه می‌کنم که بیت ما قبل آخر «برگ یک گل چون ندارد خـار او». از بـاب تـقدیم مسند است بر مسندالیه، یعنی چون خار او؛ برگ یک گل ندارد. (مولوی چه می‌گوید ص ۱۳۵ ج

مسأله ۳۷

«اُحْبَبْتُ» ملازم است با شهود ذات ملازم با اسماء و صفـات مـلازم بـا اعیان و مـفاهیم و ماهیّات با این قید که أسماء مشهود حقّند به عین شهـود ذات ــ شهـوداً مـفصّلاً ــ و اعیان لازم أسماءِ مشهود حقّند ــ شهوداً مجملاً ــ و از این شهود و تـجلّی و تـحرّک غیبی اسماءِ طالب اعیان جهت اظهار وجود کمال خود و اعیان طالب ظهـور اسماء و تـجلّی صفـات در کسوت خود جهت خروج از ظلمت إمکانی و تـنوّر بـه نـور واجبی است و سمت اسماء بـه

اعیان سمت فاعلی و طلب اعیان تجلّی اسماء را به نحو قبول ملازم با یک نوع انفعال و تأثّر ذاتی غیر مجعول مبّرا از حرکت و قوّه و استعداد لازم جسمانیّات و حقایق موجود دردار حرکات و متحرّکات است و ظهور اعیان لازم اسماء و صفات ناشی از فیض اقدس است که این فیض عین مفیض و مفاض و مستفیض است و ملازم است با تجلّی اسماء در اعیان ثابته و حقایق إمکانیة به تجلّی واحد تفصیلی ناشی از فیض مقدس و وجود منبسط می‌باشد. و کلمهٔ قدسیهٔ (فَخَلَقْتُ) حکایت از این حقیقت می‌نماید که:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد　　ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

(حافظ)

کلمهٔ مقدّسهٔ (لِکَیْ أعْرَفَ) حکایت نماید از نهایت و غایت وجودی اشیاء و مظاهر اسماء و صفات حقّ که هر وجودی به اندازهٔ سعهٔ وجودی خود طالب عاشق حقّ است و نیز به قدر حدّ وجودی خود معرفت حقّ از برای او در قوس صعودی حاصل آید که اندازه و مقدار معرفت تابع حوصلهٔ وجود عارف است نه سعهٔ کمالی و وجودی معروف (حق) که (إدراکُ المفاض علیه للمفیض بِقَدْرِ الإفاضَةِ لابِمَرْتبة المفیض) و اگر در گفته‌های جلال الدّین محمّد اندکی دقیق گردیم، برای برگزیدگان حق، نوعی تمایز نوعی و جنسی قایل است

من نیم جنس شهنشه، دور از او　　لیک دارم در تجلّی نور از او

جنس ما چون نیست جنس شاه ما　　مای ما شد بهرمای اوفنا

چون فنا شد مای ما او ماند فرد　　پیش پای اسب او گردم چو گرد

چه عین ثابت برخی از سالکان به حدّ معیّنی تعیّن ندارد و قوّهٔ قبول آنان ـ حدّ یقف ـ نپذیرد و از دریای رحمت خاصّهٔ حق، حالت سیر آبی به آنان دست نمی‌دهد و جمیع مظاهر وجودی را پشت سر می‌گذارند و بهشت و جهنّم را بلعیده، و پا بر فرق همهٔ مراتب وجودی می‌گذارند

ای عجب بلبل که بگشاید دهان　　تا خورد او خار را با گلستان

این نه مرغست این نهنگ آتش است　　جمله ناخوش‌ها به پیش او خوش است

والیه أشارَ

هر که جز ماهی زآبش سیر شد   آن که بی‌روزیست روزش دیر شد

نهایت سیر این دسته از کاملان ـــ شهود حق است به صریح ذات و مشاهدهٔ حق عاری از کسوتِ أسماء و صفات که «کمال التوحید، نفی‌الصفات عنه»

در حدیث شریف، اشاره شده است به غایت تجلّی به معنای دیگر که از آن به ـــ جلاء و استجلاءِ ـــ تعبیر نموده‌اند.

شهود حق ذات خود را در کسوت أسماء و صفات نهایت (جلاء) و شهود ذات خود را در کسوت معانی و حقایق خارجی ناشی از تجلیّات أسمائیه و صفاتیّه به کمال یا نهایت «استجلاء» نامیده‌اند و نیز ظهور حق در وجود انسان کامل محمّدی نهایت استجلاء و شهود حق در هر مظهری از مظاهر نهایت جلاء و به عکس این معنا نیز در کلمات برخی از اهل تحقیق آمده است.

به عبارت دیگر کثرات أعمّ از اسماء و صفات و أعیان و ماهیّات به وجودی واحد جمعی احدی عاری از شوائب کافّه تراکیب در مقام ذات غیبی الهی أحدی موجودند و در این مقام کثرت و سوائیّت و دوئیّت اگر چه نسبی باشد ـــ وجود و تحقّق ندارد. اگر الله اسم ذات باشد ـــ لفظِ ـــ اَلصَمَد ـــ اشاره است به این مقام و ذات و مرتبه که همهٔ این تعابیر از برای صِرف تفهیم است.

ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب   فارغ از اندوه و عاری از تعب

متحد بودیم با شاهِ وجود   حکم غیریّت بکلّی محو بود

به مقتضای (کنت کنزاً مخفیاً فأحبَبْت) از موطن وحدت صِرفه متنزّل به کثرت نسبیّه شد و از این حرکت غیبی اسماء و صفات ظاهر شد. منشأ این حرکت غیبی، عشق به ذات و اسماء و صفات وحبّ به معروفیّت و ظهور اسماء و صفات است که غایت محبُت و عشق، سببِ تجلّی شد که رقیقهٔ عشقیهٔ الهیّه سبب ظهور او و از مقام إجمال به مرتبهٔ تفصیل نسبی گردید و اسماء و صفات ظاهر شد و چون اعیان ثابته صورت و ظهور لاینفکّ اسماءِ الهیّه‌اند از رقیقهٔ عشقیّهٔ أعیان ثابته به ظهور تفصیلی (به تبع اسماءِ و صفات) ظهور نمودند و چون عشق به ذات وحبّ به أسماءِ فعلی و طلب از اعیان ذاتی است و وجود و کمالات

وجود بالذّات مطلوب اعیان است. اثر تجلّی فیض مقدّس که صورت فیض اقدس است، مفاهیم و اعیان و ماهیّات به وجود و ظهور تفصیلی در عرصهٔ عین تحقّق یافتند. بنابراین کمال جلاء عبارت است از تجلّی حقّ به صور اسماء و کمال استجلاء، تجلّی و ظهور حقّ است در مرآت جمیع اشیاء. بنابراین خلق حجاب حقّ و حق باطن خلق است (باطن الخلق ظاهر الحق و هوالظاهر و الباطن و إلیه ترجع ألأُمور). نزد اهل حجاب خلق ظاهر و حق باطن و نزد اهل شهود خلق باطن و حق ظاهر است. «تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخیز.»

قوله: کُنتُ کنزاً مخفیاً ...» أنبأنا بوجود الغایة الثانی للعالم...

در علم اعلیٰ بیان شده است که غایت وجودی هر معلول بعینها علّت مفیض آن خواهد بود و این همان معنا است که عرفای عظام فرموده‌اند: «النهایات هی الرجوع إلی البدایات» موافقاً لقوله تعالیٰ: «هوالأوّل والآخر و الظاهر و الباطن.».

و چون معرفت عینی غایت وجود خلق است باید عرفان حق اگر چه به وجهی از وجوه باشد ممکن التحقّق باشد و نیز باید برخی از موجودات به حسب نهایات وجود فانی در مرتبهٔ واحدیّت و متحّد با مقام تعیّن اوّل گردند و چون عقول طولیّه توسّط عقل اوّل به نفس وجود عینی حقّ را شهود می‌نمایند و عقل اوّل نیز به اعتبار حدّ وجودی متنزل از مقام احدّیت و واحدیت است ناچار باید بعضی از أفراد انسان به اعتبار نهایت وجودی و قوس صعودی به مقام «فناءِ فی‌الله» و مرتبهٔ «لی مع‌الله» برسند که:

فرشته گر چه دارد قرب درگاه نگنجد، در مقام «لی مع الله»[^]

نهایت سیر وجود امکانی در معراج ترکیب و قوس صعودی به بدایت وجود امکانی تحقّق نمی‌یابد که مرتبهٔ بدایت وجود امکانی در قوس نزول تعیّن وجود مطلق به وجود عقل اوّل است و در نهایاتِ وجود، حقیقت انسان کامل از این مرتبه به مقامات و مراتب فوق این مرتبه عروج می‌نماید. و إلیه اشار بقوله تعالی: «دَنی، فتدلّی، فکان قاب قوسین، أوْأدنی»

لذا در مقام فناءِ انسان در حق و رجوع نهایت به بدایت احکام وجود إمکانی از قبیل مرآتیت و آیت بودن و ظلّیت در وجود ذی ظل و صاحب آیت محو می‌شود و عابد از معبود

در این مقام متمیّز نیست

پس عدم گـردم ــ عدم چــون ارغنون گـویدم: إنّـا إلیه راجعــونَ‌م

غایت وجود امکانی فاعل اوست و اگر سیر صعودی حقایق امکانیّه به حقّ اوّل مـنجرّ نشود با آن که فاعل آن‌ها حقّ است ــ لازم آید کـه از بـرای شیء ــ دو صورت تـمامیه و کـمالیه موجود باشد.

امّا کیفیّت تجلّی و ظهور حق به وجهی که مأنوس با أذهان و افکار باشد از این قـرار است که (کُنت) اشارتست به ذاتِ صِرف أحدی که جمیع صفات و أسماء و احکام و آثار در آن به نحو فناءِ کثرت در وحدت یا وجدان وحدت نسبت به کثرت و در بـرداشتن کثرات بـه وجودی صرف و غیر محدود و غیر قابل اشاره و حکایت که از آن بـه «غیب ذات» و «کـنز مخفی» و «احدیّت ذاتیه» و «عنقاءِ مُغرب» تعبیر کرده‌اند و اطـلاق لفـظ (مـوجود و وجـود) براین مرتبه از باب تفهیم است نه لفـظ حـاکی از مسمّی و مـحکیٌّ عنه و (أحْبَبْتُ) اشارت است از تجلّی أرفع أعلی و مقدّس از شوایب ترکیب و مرتبهٔ ظهور مفاهیم أسمائیه و صفاتیهٔ حاکیه از ذات و أحد أحَدی متصّف به جمیع اسماء و صفات و عناویـن حـاکی از کـمالاتِ ذات که به وجهی مغایر و به وجهی عین ذاتند و این (أحْببت) حکایت مـی‌کـند از یک نـوع تنزّل و تحرّک غیبی ملازم با ظهـورِ ذات از بـرای شهـود ذات در کسوت أسماء و صفـات، کثرتی مبرّا از شوایب ترکیب عینی و خارجی و این تحرّک غیبی مـنزّه از قـوهٔ و استعـداد ملازم با عنوان صمّدیت، جامعیّت نسبت به جمیع کـمالات و أسماءِ حُسْنیٰ و صفـات علیای ملازم با شهود این کمالات و لوازم أسماء و صفات از اعیان و مفاهیم وجمیع کثرات منطوی در وجود واحد و مشهور از برای ذات (کالشجرة فی‌النواة) و از همین تـجلّی أرفـع أعلی و تنزّل مقدّس و مبّرا از شوایب امکانی و نقایص حدّی (جاءَتِ الکثرة ماشئت و کم شئت).

[آقا سیّدجلال‌الدّین آشتیانی، حاشیهٔ اجوبة المسائل صص ۱۴۸ ــ ۱۵۱]

مسأله ۳۷

محیی‌الدین در فصّ موسوی به استناد حدیث «کنت کنزاً مخفیًا فـاحببت ان اعرف فـخلقت الخلق لکی اعرف» تجلّی شهودی و سیر نزولی را «حرکت حبّی» نـامیده است. و در مـقام

بیان سبب واقعی بیرون آمدن حضرت موسی از شهر بعد از کشته شدن قبطی در حال ترس و نگرانی چنان که خداوند سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «فخرج منها خائفاً یترقّب» گوید: وقوع هر نوع حرکتی در عالم (خواه برای اظهار کمال و تنزّل از مقام وحدت در مجالی کثرت و سیر از مطلق در مقیّد انجام یابد و یا سلوک از باطل و جزیی به طرف حق و کلّی جهت ارتقاء شهودی باشد.) سرانجام به خویشتن دوستی منتهی می‌شود. و در دایرهٔ وجود، هیچ حرکتی بدون حبّ ذات و علاقهٔ به خویشتن واقع نخواهد شد. و اهل ظاهر به اسباب ظاهری قناعت نموده، و از دریافت علّت واقعی غافل شدند.

پس به عقیدهٔ محیی الدین، بیرون رفتن حضرت موسی از شهر، گرچه بظاهر به سبب ترس از فرعونیان بود. ولی در واقع ظهور ترس و ترقّب او معلول خویشتن دوستی و حبّ ذات است. چنان که در بیان آثار محبّت جلال‌الدّین محمّد بلخی نیز در کتاب مثنوی (دفتر دوّم ص ۳۳۰ طبع نیکلسون) گوید:

از محبّت تلخ‌ها، شیرین شود ‌‌ ‌ از محبّت مسّها، زرین شود
از محبّت دُردها، صافی شود ‌ ‌ از محبّت دردها شافی شود
از محبّت مرده زنده می‌کنند ‌ ‌ از محبّت شاه بنده می‌کنند
از محبت دار، تختی می‌شود ‌ ‌ وز محبّت بار بختی می‌شود
از محبّت سجن، گلشن می‌شود ‌ ‌ بی محبّت موم آهن می‌شود
از محبّت نار نوری می‌شود ‌ ‌ وز محبّت دیو حوری می‌شود
از محبّت سنگ روغن می‌شود ‌ ‌ بی محبّت روضه گلخن می‌شود
از محبّت حزن شادی می‌شود ‌ ‌ وز محبّت غول هادی می‌شود
از محبّت نیش نوشی می‌شود ‌ ‌ بی‌محبّت شیر موشی می‌شود
از محبّت سقم صحت می‌شود ‌ ‌ وز محبّت قهر رحمت می‌شود
این محبّت هم نتیجهٔ دانش است ‌ ‌ کی گزافه بر چنین تختی نشست
دانش ناقص کجا این عشق‌زاد ‌ ‌ عشق زاید ناقص امّا بر جماد...

فخرالدین ابراهیم عراقی (متوفّا در ۶۸۸ هـ ق و به قولی ۶۸۶) مانند محیی‌الدین، سبب

وقوع تجلّی وجودی و رفتن از اطلاق به سوی تقیید را خـویشتن خـواهی و عشق بـه ذات می‌داند. چنان که در لمعهٔ دوم از کتاب لمعات در بیان سبب تـنزّل حـق از مـرتبهٔ وحـدت و ظهورش در مجالی کثرت گوید:

ناگاه عشق بیقرار بهر اظهار کمال پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی خـود را برعین عالم جلوه فرمود

پـرتو حسن او چـو پـیدا شد عالم انـدر نـفس هویـدا شد
وام کـرد از جمال او نـظری حسن رویش بـدید و شیدا شد
عاریـت بستد از لبش شکری ذوق او چـون بیافت گـویا شد

(شرح اشعة اللمعات ص ۳۹ ــ ۴۰)

و در لمعهٔ هیجدهم در بیان سبب حرکت عاشق گوید: «عاشق بابود آرمیده بـود و هنوز روی معشوق ندیده بود که نغمهٔ قول کن او را از خواب عدم برانگیخت. از آن نغمه او را وجـدی حاصل شد و از آن وجد، وجودی یافت. ذوق آن نغمه در سرش افتاد. در حال گفت:

عشق، شوری در نـهاد مـانهاد وَٱلأُذنُ یَعشَق قَبْلَ ٱلعَیْنِ أحْیانـاً

عشق، مستولی گشت ظاهر و باطن عاشق را به ترانهٔ «إنَّ المحبَّ لمن یهواه زوار» به رقص و حرکت درآورد تا ابدالا بدین نه آن نغمه منقضی شود و نه آن رقص منقرض. چـه مـطلوب نامتناهی است. اینجا زمزمهٔ عاشق همه این بود که

«تا چشم بـر گشادم نـوررخ تـو دیـدم تـا گـوش بـاز کـردم، آواز تـو شنیدم

پس عاشق دایم در رقص و حرکت معنوی است و اگر چه «تری الجبال تحسبها جامدة وهی تمّر مرّالسحاب» خود چگونه ساکن تواند بود که در هر ذرّه از ذرات محرّک او است چه هر ذره کلمه‌یی است و هر کلمه را اسمی است و هر اسمی را زبانی است و هر زبانی را قـولی و هر قولی را از محبّت سمعی و چون نیک بشنوی، قایل و سامع را یکی یـابی کـه «السّماع طیر یطیر من الحقّ الی الحقّ.» (شرح اشعة اللمعات، لمعهٔ ۱۸ ص ۱۰۲ ــ ۱۰۳)

گر مهر فَـأَحْبَبْتُ بـه ذرات نـه ساری است سرگشتگی عالم و آدم زطلب چیست؟
از شوق تو سرگشته شد افلاک و کـواکب و اندرطلب آب به هرگوشه که‌جـاری‌است

از کعبه تو را گر طلبد عابد و زاهد   مطلوب ز بتخانه و از دیر بگو کیست؟
(شرح گلشن را ز لاهیجی ص ۱۲۵)

مسألهٔ ۳۸

لیس فی الامکان أبْدَعُ من هذا العالم

حقّ تعالیٰ، عالی‌ترین و کامل‌ترین مصادیق عدالت حقیقی تکوینی است؛ و هر کجا در بشر صفت عدل یافته شود، مظهر صفت و پرتو نور عدل الهی است. بدین جهت شایسته است متوجّه این نکته بود که به مقتضای عدل و حکمت بالغهٔ خویش این جهان را آفریده، و أعیان ممکنات را بر حسب استعداد و قابلیّت ذاتی، تشریف وجود بخشیده، و هر ماهیّتی را کسوت صورتی تمام اندام که در خور ذات و ذاتیّات او بوده است، پوشانیده، و با رعایت استحقاق و شایستگی، عالمی بوجود آورده است که به قول محمّد غزآلی ۴۵۰ ــ ۵۰۵ ه.ق «لَیسَ فِي ٱلإمْكَانِ أَبْدَعُ مِمَّا كانَ.» و به قول محتشم کاشانی صاحب ترکیب بند مرثیهٔ معروف (متوّفا در ۹۹۶ هـ. ق)

دهنده‌یی که به گُل نکهت و به گِل جان داد   به هر که هر چه سزا بود، حکمتش آن داد

مسألهٔ ۴۰

الأفراد

و إلی هذاالعلم (علم الافراد) کان یشیر علی بن الحسین بن علی‌بن ابی‌طالب زین العابدین علیهم الصلوة والسّلام بقوله

یاربّ جوهر علم لَوْابوحُ به   لقیل لی انت ممن یعبد الوثنا
ولاستحلّ رجال مسلمون دمی   یرون اقبح ما یأتونه حسنا

به این علم (علم الافراد) اشاره می‌کرده علّی بن حسین بن علّی بن ابی‌طالب، زین العابدین علیهم الصلوة والسّلام با این گفتارش:

چه بسا جوهر علمی که اگر آن را آشکار بسازم، مرا متهّم می‌دارند که از بت پرستانم و مردان مسلمانی، خونم را حلال می‌شمارند و زشت‌ترین چیزی که بجا می‌آورند ــ نیکو

می‌پندارند (فتوحاتِ مکیّه ج ۱ ص ۲۰۰)

خـادم آمـد شیخ را اکـرام کـرد　　وان طبق بنهاد پیش شیخ فـرد

(داستان حلوا فریدن شیخ احمد خضرویه دفتر ۲ ـ بیت ۴۲۹ ص ۲۷۰)

و در دفتر دوّم در داستان «ملامت کردن مردم شخصی را کـه مـادرش را کشت بـه تـهمت» می‌خوانیم:

.... مـانع خـویشند جملهٔ کـافران　　از شعاع جـوهر پـیغمبران

کـی حجـاب چشم آن فَـرْدند خلق　　چشم خـود را کـور و کـژ کـردند خلق

(دفتر ۲ ـ بیت ۷۹۴ ـ ۷۹۵ ص ۲۹۰)

و در دیوان کبیر می‌خوانیم:

چو به رازهای فردان برسیده‌ام چو مردان　　چه بدین تـفاخر آرم کـه بـه راز او رسیدم

(ج ۴، ب ۱۶۹۹۷)

در بادیه مردان را کـاریست نـه سردان را　　کـاین بـادیه فـردان را بـزد و د زارذالی

(ج ۴، ب ۲۷۷۶۵)

و فَرْدان: مردان یگانه در منازل سلوک و مقامات وصول، افراد، سه تنان، کسانی که به تجلّی فردیّت به واسطهٔ حُسن متابعت حضرت رسالت پناه (ص) متحقّق شده‌اند و از غایت کـمال که ایشان راست خارج از دایرهٔ قطب الاقطاب‌اند، گروهی از اولیا کـه بـه مـقام مـعشوقی رسیده و بر قلب حضرت مولای متّقیان علیّ علیه السّلام باشند. و بـر این تـعریف عدّهٔ آن‌ها نامحصور است. کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیـل: افـراد، قـطب، شرح گـلشن راز، طبع طهران، ص ۲۸۲.

(دیوان کبیر، ج ۷ ص ۵۵۳ ـ مرحوم فروزانفر)

مسألهٔ ۴۰

شیخ ابو محمّد عبدالقادر بن ابوصالح گـیلانی (جیلی و جیلانـی) از سادات رفـیع مـرتبهٔ حَسَنی و از أقطاب و مشایخ نامدار صوفیّه در قرن ششم هجـری بـود کـه نَسَبَش بـه عبدالله محض ابن حسن مثنّی ابن امام حسن بن علّی بن ابی طالب علیه السّلام مـی‌پیوست. جمع

کثیری از اقطاب و مشایخ قرن ششم و هفتم هجری از قبیل شیخ محمّد اوانسی و شیخ شهاب‌الدّین عمر سهروردی و شیخ ابوالمسعود بغدادی از تربیت یافتگان او بودند. و سلسلهٔ معرف «قادریّه» که از سلاسل مشهور صوفیّه می‌باشد ــ بدو منسوبست. ولادتش در سال ۴۷۰ و به قولی ۴۷۱ و وفاتش به سال ۵۶۱ واقع شد. برخی به اشتباه تصوّر کرده‌اند که [جیلی] منسوب است به جیل از قرای بغداد. یافعی در مرآت الجنان، ترجمهٔ حالی مفصّل و مشروح از او نوشته است [مرحوم همایی، ذیل مصباح الهدایة، ص ۲۵۲] (ج ۳ ص ۳۴۷ ــ ۳۶۶)

مسألهٔ ۴۲

از مواردی که معرکهٔ آراءِ متکلّمان اسلامی است ــ مسألهٔ توقیفی بودن أسماءِ است. هرچند در اطلاق اسماءِ و صفات بر باری‌تعالیٰ بدانگاه که جواز شرعی باشد ــ خلافی نیست و هرگاه که منعی شرعی در کار باشد ــ روا نیست. امّا در موردی که جواز و یا منع شرعی نبوده و باری‌تعالیٰ هم بدان اسمِ و صفت، موصوف و لایق باشد ــ در میان متکلّمان اسلامی، اختلاف است.

اشاعره اطلاق این اسما را روا ندانسته‌اند امّا معتزله روا می‌دانند. محقّقان صوفیّه به عدمِ جواز قائل و اسماءالله را توقیفی می‌دانند. و ابن‌عربی در موارد کثیری به توقیفی بودن اسماءالله ــ تصریح و حتّیٰ قایل به إجماع گردیده است (یواقیت و الجواهر، عبدالوهّاب شعرانی ج ۱ ص ۸۲ ــ چاپ مصر ۱۳۷۸ ه.ق) هرچند خداوند در آیاتی از قرآن کریم ــ برخی از امور را به خود نسبت داده است و ما این آیات را بر سبیل حکایت، تلاوت می‌کنیم. امّا روا نیست خداوند متعال را به شییءٔ بنامیم مگر آنچه او با زبان فرستادگانش خود را به آن نامیده است. از این رو ما به اطلاق خود او بر خودش بسنده کرده، از اطلاق جز آن خودداری می‌ورزیم. به این ترتیب روا نیست که او را «مخترع» نامیده، بگوییم عالم را اختراع کرده است زیرا در عالم شهادت پیش از ظهور و بروزِ آن، کلُ عالم ــ در علم او ثابت بوده است و إطلاق اختراع دربارهٔ چیزی که ثبوتِ علمی آن محقّق بوده است ــ

درست نیست بل که إطلاق «إبراز» (همان مأخذ) صحیح است و حاصل کلام آن که اسماءالله توقیفی و محدود و محصور به هزار و یک و یا نودودو اسم است (فتوحات ج ۱ ص ۴۳۱) علاوه بر آن که این حصر و تحدید نیز دربارهٔ کلیّاتِ اسماء جایز است و نه جزییات آن‌ها زیرا جزییات از حدّ و حصر و احصاء خارج است.

به هر حال اسماءالله نزد اشاعره بر خلاف معتزله توقیفی است. بدین معنی که جایز نیست خداوند را به اسماء و صفاتی بنامند یا بخوانند که در شرع وارد نشده است. امام محمّد غزّالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵) در این باره قائل به تفصیل است. و گوید اسماءِ ذات توقیفی است و أسماءِ صفات قیاسی. (شرح مواقف، مقصد ثالث ج ۸ ص ۲۱۰) و شرح مقاصد (ج ۲ ص ۱۷۱). ابوالفتوح رازی در تفسیر آیهٔ «ولله الاسماءُ الحُسنی فادعوه بها وذَروالّذین یُلحِدونَ فی أسْمائه» گوید آیه، دلیل است بر آن که خدای تعالیٰ را جز به نامی نشاید خواند که سمعی وارد باشد مقطوع به آیتی و خبری معلوم.

شیعهٔ امامیّه بیش‌تر بر همین عقیده‌اند که ابوالفتوح می‌گوید. و ظاهر این است که اگر مقصود تسمیهٔ خاصّ به عنوان وضع و جعل مخصوص باشد، جایز نیست امّا اگر به عنوان وصف در مورد دعا و ذکر و تحمید و تنزیه و تجلیل و امثال آن یا ترجمهٔ لفظی به لفظ مرادف از قبیل اختلاف زبان‌ها باشد. چنان که در فارسی خدا و در ترکی تنگری گویند ـ جایز است به این شرط که خدا را به او صافی بخوانند که بدان‌ها موصوفست و تعبیر به وصف، موهم امری باطل و محال و مخالف منع صریح شرعی نباشد.

(مرحوم جلال‌الدّین همایی ـ ذیل / ص ۲۴ مصباح‌الهدایة عزّالدین محمود کاشانی)

مسألهٔ ۴۳:

۱ ـ اتحاد، فرع دوئیّت است و غیرممکن است دو ذات متّحد به این معنی شوند که وحدت یابند بل که با یکدیگر آمیخته می‌شوند به عبارت دیگر عارف با معروف متّحد می‌گردند ولی یکی نمی‌شوند و در بیان همین موضوع است قول شاعر:

یکی را گر به صد ره برشماری　　　یکی باشد، عددها بی‌شمار است.

و به قول حکما صدور دو معلول از علّتِ واحده، امتناع وقوعی دارد و الواحِدُ لایَصْدُر منه إلاّ الواحد.

۲ ــ فناءِ فی‌الله در نزد عرفا به همین معنی است که اوصاف بشری ــ در جنب صفات الهی فانی گردد و از برای او از لحاظ بشری حکمی نباشد. پس فناءِ فی‌الله عبارت از زوال اوصاف بشری است در جنب اوصاف الهی.

مسألهٔ ۴۳

بسیاری از حکما و عرفا و متکلّمان اسلامی، بیش‌تر اصول فلسفهٔ مشّایی را سست و غالب عقاید فقهای ظاهری را نادرست دانسته، در تألیفات خویش به ردّ و ابطال آن‌ها پرداخته‌اند. از جملهٔ اکابر آن‌ها غزّالی (۵۰۵ ــ ۴۵۰ هـ.ق) بود که بر این باور بود که عقل را با شرع و دین را با فلسفه، موافقت توان داد. امّا نه آن علوم عقلیّهٔ سست بنیادی که در دست فلاسفه است و نه آن علوم شرعی خشک که علمای ظاهری دارند. خود در فلسفه و دین عقاید تازه داشت. ظواهر عبارات آیات و اخبار و کلمات صوفیّه را گاه چنان تأویل می‌کرد که با آراءِ جمهور بکلّی مخالف بود. و از این رهگذر درِ تهمتِ کفر و بددینی را بر خویشتن می‌گشود. بعض کلمات «منصور حلاّج» و «بایزید بسطامی» و امثال آن‌ها و همان سخنان را که دستاویز تکفیر و لعن و قتل آن‌ها شده بود ــ تفسیر و تأویل کرده ــ می‌گفت: «شاید مرد عارف در حالت استغراق و فناءِ فی‌الله بگوید: «سبحانی ما اعظم شأنی» و «ما فی‌الجبة الاّ الله.» و این اتّحاد چنانست که عاشق در جذبهٔ عشق بگوید:

أنا مَنْ أهْوىٰ ومَنْ أهْوىٰ أنا نحنُ رَوحَان حَلَلْنا بدنا[1]

چه بسا که شخص در آیینه می‌نگرد و نه آیینه را که تنها صورت را می‌بیند چنان که رنگ شیشه را با شراب یکی می‌انگارد و می‌گوید:

رقّ‌الزجاج ورقّت الخمر وتشابها فتشاكل ألامر
فكانّما خمرٌ ولا قدح وكأنّما قدح ولا خمر

این احوال نسبت به دارندهٔ حال به زبان مجاز، اتّحاد است و به زبان حقیقت توحید.

و بالاتر از این نیز حقایقی است که رسیدنی است و نه گفتنی.»

(غزّالی‌نامه ـ مرحوم همایی ص ۳۹۳)

اتحادالروح بخالقه هنا اتحاد مجازی کاتحاد قطرة الماء بالمحیط الّتی تبخرت عنه والروح امر غیبی والالوهیة کذلک بل هی اعمق الغیبیّات. فالاتحاد الملحوظ لحواسنا وعقولنا هو اتّحاد شیء محس بشیء آخر محس او حلول جرم فی جرم وهذا علی الروح وعلی‌الله محال لانّه اتّصل وانفصل واتّحدوا فترق کلّها الفاظ الملحوظ فیها ما یحس ویلمس (جمهرة الاولیاء ـ السید محمود ابوالفیض المنوفی الحسینی ج ۱ حاشیهٔ ص ۲۷۵).

مطلبی که شایان ذکر است این که هرچند عقیدهٔ به حلول و اتحاد از وحدت وجود زاییده شده است که

غافل مشو که نیست جز این وحدت وجود   محبوب کرد خلعت خود در بر حبیب

(از غزل مقدمهٔ تحفهٔ عباسی شیخ محمّد علی مؤذّن خراسانی)

و هر دو فرع آن اصل می‌باشند و در میانهٔ مسلمین هم کسانی بوده‌اند که یا حلولی یا اتّحادی بوده‌اند امّا محقّقین صوفیّه هرگز دارای چنین اعتقادی نبوده‌اند و مسلّماً نسبت این گونه اعتقادات سوء به این طایفه یا تهمت است یا ناشی از بی‌اطّلاعی از عقاید آنان است.

و شیخ شبستری در گلشن راز صریحاً حلول و اتّحاد را ردّ کرده، می‌گوید:

حلول و اتحاد اینجا محالست   که در وحدت دوی عین ضلال است

زدوراندیشی عقل فضولی   یکی شد فلسفی دیگر حلولی

شارح لاهیجی هم در شرح بیت اخیر آورده است: موجب این اعتقادات توهّم غیریت وجود واجب و ممکن است و بعضی از صوفیه نادان را حلولی می‌نامند (شرح گلشن راز ص ۷۵ و مقدّمهٔ آن از آقای کیوانِ سمیعی ص ۳۸).

1 – I am he whom I love, and he whom I love is I,
We are two spirits dwelling in one body.
If thou seest me, thou seest Him,
And if thou seest Him, thou seest us both.
Alfred Guillaume, Islam, P. 146. CHAPTER EIGHT, Mysticism.

مسألهٔ چهل و سوّم

عن جابربن عبدالله قال استاذنت علی النبیّ صلّی الله علیه وسلّم فقال من هذا؟ فقلت أنا. فقال النبیّ صلّی الله علیه وسلم أنا، أنَا... کانّه کره ذلک. صحیح مسلم ۱۸۰/۶

آنچه در تربیت صوفیه است ـ آنست که دوست باید مراد دوست را بر مراد خویش مقدّم بدارد. این تفانی تا حدّی است که در قصّه‌های صوفیّه، دوست در دوست مستهلک می‌شود و جایی برای من و تو باقی نمی‌ماند. در یک حکایت مثنوی:

آن یکی آمد در یاری بزد وقتی   یار گفتمش کیستی ای معتمد؟

در جواب وی فقط گفت: من و یار از او رنجید و در به روی وی بسته ماند. تا وقتی بعد از یک چند دریافت که جوابش درست نبوده است و نمی‌بایست «من» گفته باشد. و این بار که در زد. وقتی پرسیده شد کیست؟ گفت: تو (مثنوی ۱۸۸/۱) و این قصه ظاهراً دست کاری شاعرانه‌یی باشد که خیال آفرینشگر مولوی کرده است در حدیث فوق که به موجب آن جابربن عبدالله انصاری به در خانهٔ پیغمبر رفت و اذن دخول خواست. پیغمبر پرسید: کیست؟ گفت: من. پیغمبر جواب او را تکرار کرد: من، من. گویی از این طرز جواب کراهت داشت. حکایت مثنوی کلام جنید را به خاطر می‌آورد که گفت: «محبّت درست نشود مگر میان دو تن که یکی دیگری را گوید که: ای من.» (تذکرةالاولیاء ۴۴۳/۲ چاپ دکتر استعلامی) و مقایسه شود با این بیت از دیوان شمس:

بی‌من و تو هر دو توی هر دو من   جانِ منی آن منی یا منی

(کلیات شمس، طبع فروزانفر جزو هفتم / ۵۲)

دکتر زرین‌کوب (نه شرقی، نه غربی، انسانی ص ۲۳۶)

مسألهٔ ۴۴

شایان توجّه است که ابن‌عربی به منظور اثبات و تأیید جمع میان تشبیه و تنزیه نیز مانند سایر موارد بیان عقاید و افکار خویش به کلام الهی استشهاد نموده است و در کتاب

فصوص نیز در تأیید مدلول مسألهٔ چهل و چهارم ـــ آورده است:

خداوند متعال در آیهٔ «لیس کمثله شییء وهوالسمیع البصیر.» میان تنزیه و تشبیه جمع فرموده است. زیرا اگر کاف در «کمثله» زاید باشد، معنای جزءِ اوّل آیه این است که خداوند را مثلی نیست و این، صراحت در تنزیه دارد امّا جزءِ دوم آیه یعنی «وهو السمیع البصیر.» حکایت از تشبیه می‌نماید. زیرا سمع و بَصَر را، که از اوصاف خلق است، برای او ثابت می‌کند و اگر کاف «کمثله» زاید گرفته نشود، در این صورت، معنی جزءِ اوّل، این می‌شود که «مِثل خداوند ـــ مِثل ندارد و این در واقع اثبات مِثل برای خدا است و نفی مِثْلْ است از برایِ مثلِ او. بنابراین جزءِ اوّل آیه دلالت بر تشبیه می‌دارد که برای او اثبات مثل می‌نماید ولی جزءِ دوّم یعنی «وهو السمیع البصیر.» تنزیه را می‌رساند که دلالت می‌کند که تنها خداوند است که در صورتِ هر شنونده‌یی می‌شنود و در صورت هر بیننده‌یی می‌بیند. چرا که تقدیم ضمیر و تعریف خبر با الف و لام مفید حصر است و آیه جامع تنزیه و تشبیه هر دو است. (شرح فصوص کاشانی / ۴۹ ـــ شرح فصوص قیصری، فص نوحی و شرح فصوص عفیفی / ۳۹) (محیی‌الدین بن عربی ص ۲۱۹)

مسألهٔ ۴۹

محیی‌الدّین، در مسألهٔ علم خداوند و صفات متعلّق به او با معتزلیان ـــ موافقت ندارد علم واجب‌الوجود، علّت وجود حوادث است برای این که صفات واجب عین ذات او است و ذات او علّت موجوداتست، پس موجودات همه معلول علم و قدرت واجب‌الوجودند و انفکاک معلول از علّت محال است.

یکی از دلایل احاطهٔ علمی باری‌تعالیٰ به همهٔ موجودات این است که علم حضوری به ذات خود دارد که علة‌العلل هر حادثی است و علم به علّت، مستلزم علم به معلول نیز هست.

به عبارت دیگر ـــ علم ازلی الهی، به وجه علم کلّی إجمالی یعنی به صورت وحدت ذاتی نورانی، بر همهٔ حوادث و علل و معلولات إحاطه دارد. امّا در مقام تفصیل، هیچ حادثی

بدون سابقهٔ علّت، وجود نمی‌گیرد، بل‌که حادثات زمانی عموماً مسبوق به یک سلسله علل و اسباب و معدّات طولی (سلسلهٔ طولی در مقابل عَرَضی، اصطلاح فلاسفه در رشتهٔ علّت و معلول است) مترتّب است که باید یکی بعد از دیگری وجود پیدا کند تا نوبت به حادث اخیر برسد.

فالکل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الرّبانی

دانش‌های نفسانی و علوم و معارف ذهنی که ما داریم همه یک جا به وجود واحد بسیط جمع‌الجمع، یعنی به وجه علم اجمالی کلّی، در نفس مدرکهٔ ما موجود است امّا در مقام افاضهٔ تعلیم به صورت تفصیل و ترتیب از ما صادر می‌گردد.

همچنین ترکیب حروف و کلمات وجودی تکوینی از مبدأ واجب ازلی، در مقام تمثیل شبیه حروف و کلمات ملفوظه است که از نفس انسان صادر می‌شود.

همان طور که کلمات و حروف جمل و عبارات در آیینهٔ نفس به وجود واحد بسیط اجمالی موجود است امّا در تلفّظ چنانست که هر حرفی پس از حرف دیگر و هر کلمتی و عبارتی بعد از کلمه و عبارت دیگر وجود می‌گیرد و تا از گفتن یک کلمه فارغ نشده‌ایم ــ تلفّظ کلمهٔ دیگر محال است، همچنان سلسلهٔ طولی حوادث که حروف و کلماتِ تکوینی حقّند ــ قبل از وجود همه در ذات واجب به صورت علم وحدانی نورانی موجودند امّا در مقام تحقّق عینی خارجی جز به صورت رشتهٔ متّصل علل و معلولات مترتّب واقع نمی‌شوند یعنی تا علل و اسباب سابق وجود نگیرد ــ وجود معلول لاحق محال و ممتنع است.

پس هر حادثی را که امروز دیده می‌شود، مسبوق به یک سلسلهٔ طولانی از حادثات مترتب دیگر است که مقدّماتش از ازل فراهم آمده و بترتیب سبق و لحوق و تقدّم و تأخّر علّت و معلول، حلقه‌یی به حلقهٔ دیگر درهم بسته، تا به حادثات کنونی رسیده است. (دو رساله در فلسفهٔ اسلامی ص ۷۷ ــ ۷۳)

و همچنان حادث فعلی، موجب وجود حوادث دیگر می‌گردد و از این تسلسل رشته‌یی بس دراز تشکیل می‌شود که مبدأ و منتهی و آغاز و انجامش به ازلیّت و ابدیّت پیوسته است.

مسألهٔ چهل و نهم

اختیار و قدرت واجب‌الوجود. اختیار و قدرت مطلق و در حقیقت قادر و مختار حقیقی او است کما این که عالم و مرید و بالاخره موجود حقیقی او است (باقی نسب وجود حقّ و کلیّهٔ صفات مبادی افعال اختیاری از علم و قدرت و ارادت و دیگر صفات در ممکنات رقایق و نسب و ظهورات و تجلیّات و صور صفات الهیّه‌اند) و هیچ موجودی غیرحق استقلال در اختیار ندارد و فعل او نیز معلّل به امری خارج از ذات نمی‌باشد لذا در صحیفهٔ الهی وارد شده است: «هو الاوّل والاخر» و از باب آن که مظاهر وجودی و قوای إمکانی نیز از تجلّی اقدس او ظاهر شده‌اند و اصولاً همه چیز از اوست و به او پایدار است. و هیچ چیز از دایرهٔ ملک او خارج نیست وارد شده است «هو الظاهر و الباطن (اصول المعارف، آقای سیّد جلال‌الدین آشتیانی ص ۲۵۴).

و برای رفع شبههٔ کسانی که گمان کرده‌اند دوام فعل با اختیار منافات دارد فرماید: ینفق کیف یشاء. و امام علیه‌السّلام ــ در تفسیر و تأویل آیه گوید: یمحو الله مایشاء ویثبت و عنده امّ الکتاب ــ کنایه از آن که ایجاد عالم وجود همان تکلّم و کتابت حقّ است به قلم قدرت خود و نگارش کلمات و جودیّه از ام الکتاب مراتب کتب الهیّه و کلمات وجودیّه که مقام علم عنایی باشد چه آن که امّ الکتاب، و علم عنایی تفصیلی حقّ که از آن به مقام و احدیّت و عالم اعیان تعبیر شده است مشتمل است بر جمیع کلمات و رقوم و حروف کتب که مقام احدیت مقام جمع این کتب و مقام خلق بمراتبها، مرتبهٔ تفصیل کتب و کلمات و اصرف وجودی است. و حق با علم و قدرت و اراده و مشیّت سابقه مبدأ ظهور و بروز و تفصیل این کلمات وجودی است که مشتمل است بر محکمات و متشابهات از آیات تکوینی وجود مطابقاً للرقوم التدوینی (ذیل اصول المعارف/ ۲۴۶).

مسألهٔ چهل و نه: ولایعترض علینا بالنوم والغفلة

خواب، یکی از مسائل مهمّی است که حکما و متکلّمین و صوفیّه دربارهٔ حدوث آن عقاید مختلف دارند. به عقیدهٔ حکما، خواب (نوم) حالتی است که عارض جانداران

می‌شود. و بر أثر آن از احساسات و حرکاتِ غیرضروری و غیرارادی باز می‌مانند. ولی حواسّ باطنی به عقیدهٔ اکثر از کار نمی‌افتد. در این حالت نفس به عالم خود متوجّه می‌شود. زیرا نفس به عالم ملکوت، إتّصال معنوی دارد. و مانع او از توجّه بدان عالم، اشتغال وی به تدبیر بدن و مدرکات حسّی است. و در نوم، این تعلّق، گسسته می‌شود. و چون صور جمیع کائنات از ازل تا به ابد در علم حقّ و عقول و نفوس سماوی موجود است، بعضی از آن، به حکم مقابله در نفس انسانی منطبع می‌گردد. چنان که صور حسّی، در آینه نمودار می‌شود. و از نفس ناطقه در حسّ مشترک می‌افتد و قوّت متصرّفه از حسّ مشترک می‌گیرد. و آن را تفصیل و ترکیب می‌دهد. و به علاقهٔ مشابهت و به مناسبت سوابق ذهنی از حرفه و شغل و نیز به حسب کیفیّت مزاج بر آن صورت، لباس‌های مختلف می‌پوشاند. و از این رو خواب، محتاج به تعبیر است. و خواب دیدن وقتی است که آدمی به بیداری نزدیک می‌شود. وزان پس به حالت یقظه باز می‌آید. آنگاه برای خواب، درجاتی است که برخی حقیقت محض است و حاجت به تعبیر ندارد. و آن رؤیایی است که متخیّله در آن تصرّف نکرده باشد. و آنچه متخیّله در آن تصرّف کند ــ محتاج تعبیر است. مگر آن که بی‌انطباع از ملکوت و تنها از انشاء متخیّله باشد که اضغاث أحلام است. و آن را گزارش و تعبیری نیست. معتزله خواب راا امری موهوم می‌دانند. و می‌گویند: رؤیت، شرایطی دارد که در خواب موجود نیست. و بنابراین، خواب حقیقتی ندارد و زادهٔ اوهام است. و از نوع ادراکات نیست. به عقیدهٔ اشعریّه نیز، رؤیا حقیقت ادراک نیست. ولی ثبوتی و صحّتی دارد. و سخن آن‌ها در این باره مضطرب و مشوّش است. و ظاهراً به سبب آیات و احادیثی که دربارهٔ خواب هست، ناچار بوده‌اند که صحّت آن را گردن نهند با آن که آن را حقیقت ادراک نشمرده‌اند.

صوفیّه، خواب را از انواع کشف و بر دو نوع شمرده‌اند: رؤیای صالح که از نمایش حقّ است، و صادق که از نمایش روح است، ابوالقاسم قشیری در کیفیّت وقوع رؤیا بحثی می‌کند که قابل توجّه است. و در آن نوعی از تجزیه و تحلیل عوامل روحی و حسّی مشهود است. این نظریّات عموماً بر آن مبتنی است که انسان مرکّب از روح و بدن است. و روح

می‌تواند به عالم غیب اتّصال یابد و بر گذشته و حال و آینده، إشراف حاصل کند. هر چند که توجّه روح به گذشته، به عقیدهٔ متقدّمان بندرت صورت می‌گیرد.

ابن سینا که بحث بسیار مفصّل و بالنسبه دقیقی در مسألهٔ رؤیا کرده است، خواب را، گاه به مشارکت بدن و متخیّله و ترکیبی از محرّکات حسّی خارجی و اعمال متخیّله نیز شمرده است.

از نظر جلال‌الدّین محمّد بلخی، خواب نوعی از آزادی روح است از قیود خارجی، خواه دینی و خواه از طریق آداب اجتماعی که آن آزادی برای انسان در بیداری دست نمی‌دهد. و انسان به واسطهٔ ترس از عقوبت یا بدنامی و هتک حیثیّت، نمی‌تواند مطابق میل و رغبت خود عمل کند. ولی خواب عالمی است که بشر در آن نه حاکم است و نه محکوم، جهانی است که روح مطابق آرزوی خود می‌سازد. و بی‌ریا و نفاق و ترس و شرم دست به کار می‌شود و به هوای دل خود زیست می‌کند.

در نتیجه می‌توان گفت که خواب، زادهٔ ایجاد و بکار بستن میل و رغبتی است که در بیداری حاصل نمی‌شود. و آدمی جز در خواب کم‌تر بدان می‌رسد. (دربارهٔ خواب، به مآخذ ذیل: طبیعیّات شفا، چاپ ایران، ص ۳۳۹ ـ ۳۳۴، رسالهٔ قشیریّه، چاپ مصر، ص ۱۸۰ ـ ۱۷۵ ـ تفسیر امام فخررازی، طبع آستانه، ج ۷، ص ۲۶۶، مرصاد العباد، طبع شمس العرفا، ص ۱۶۰، کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل: نوم، رؤیا، مثنوی دفتر ابیت ۲۰۸۹ به بعد و دفتر ۶ بیت ۲۳۸۴ به بعد می‌توان رجوع کرد.) (فروزان‌فر، شرح مثنوی ۱۷۹/۱ به بعد).

ابوالبرکات بغدادی (متوفّیٰ ۵۴۷ ﻫ) در کتاب المعتبر (ج ۲ ص ۴۲۳ ـ ۴۱۷ چاپ هندوستان) تحقیقی عمیق دربارهٔ خواب و رؤیا و أحلام دارد. و پس از ذکر مقدّماتی چند، نتیجه می‌گیرد که هر یک از نفوس بشری را در عالم علوی روحانی ذاتی است روحانی که نفس انسان در تحت تربیت و تأثیر او واقع است و آن ذات روحانی از هر کسی به نفس مهربان‌تر و شفیق‌تر است و او را به طرف خیر و ثواب هدایت و از شرور و آفات حراست و در جلب خیرات و دفع مضرّات حمایت می‌کند. بدون این که نفس انسان بدان متوجّه باشد.

شیخ اشراق در تلویحات و حکمة الاشراق نیز فصلی راجع به منامات و مکاشفات دارد و خلاصهٔ مطالب او آنچه را است که ذکر گردید.

در کتاب امالی صدوق (مجلس ۲۹) چند حدیث دربارهٔ خواب دارد که در معنی مطابق عقاید حکمای قدیم است. امّا عبارات حدیث درست مثل خواب‌ها که محتاج تعبیر باشد ــ ادا شده ــ یعنی صاحب حدیث برای فهم مستمع معانی عالیه را در کسوت عبارات عامیانه بیان کرده است که در خور فهم عوام باشد امّا شخص عالم می‌داند که در پردهٔ این عبارات چه معانی عالی نهفته است. بالجمله روح مجرّد در خواب حقایقی می‌بیند که گاهی عیناً واقع می‌شود. و این معنی را به هیچ وجه انکار نتوان کرد. و گاهی بــه تصرّف قــوّهٔ متخیّلهٔ صوری گوناگون مناسب با روح و مزاج و شخصیّت بیننده به خود می‌گیرد. و معبّر و خوابگزار رابطهٔ میان صور جسمانی و مشهودات روحانی را کشف می‌کند.

نگر خواب را بیهده نسنگری یکی بهره دانش زپیغمبری

فردوسی

امّا أضغاث و أحلام غالب از آثار و احوال مزاجی است. کشف و شهودها نیز عیناً مانند خواب که گاهی عیناً واقع می‌شود و گاهی محتاج به تأویل و گاهی بر سبیل أضغاث أحلام است.

این بود شمّه‌ای از عقاید حکمای قدیم دربارهٔ رؤیای صادقه و کشف و شهود و الهام و وحی.

[مرحوم همایی ــ مقدمهٔ مصباح الهدایه/ ۹۴ ــ ۹۵]

در کتاب «پند پیران» [باب نوزدهم خوابها که دیده‌اند بزرگان از پس مرگ، صص ۱۸۳ ــ ۱۸۸] در این باره خواندنی است. نیز رجوع شود به «أبوسعیدنامه» تألیف راقم سطور ص ۲۵ و ۲۶ ــ از انتشارت دانشگاه تهران.

مسألهٔ ۵۰

... فَیَجِدُ اللَّذَّةَ فِی الْعَذابِ وَالْأَلَمِ...

آری عارفان کامل، از مراحل صبر و تسلیم و شکر گذشته‌اند و به سرمنزل رضا رسیده‌اند و «پسندند آنچه را جانان پسندد.» سبکی در «معید النعم و مبید النقم» دربارهٔ صبر «عروة بن الزبیر ــ که آیتی از صبر و تسلیم بود ــ می‌نویسد:

«مرضی عارض پای عروه شده بود که اطباء همه بریدن آن را لازم دانستند. ادوات جرّاحی را که ارّه‌یی بیش نبود، حاضر کردند. فقالوا له اشرب مرقّداً: به او گفتند داروی بیهوشی بیاشام، ولی او از آشامیدن إبا کرد و در جواب گفت: ما أُحبّ أن أغفل عن ذکر الله.

یک چشم زدن غافل از آن ماه نباشم   شاید که نگاهی کند آگاه نباشم

فَأُحْمي لَهُ المِنْشار وقطعت رِجْله ولم يَتَوجَّعْ، ارّه را در آتش نهادند تا سرخ و برافروخته شد و با آن ارّهٔ آتشین، پای آن مرد صابر شکیبا را قطع کردند. و وی حتّی ناله‌یی نکرد. بل که گفت:

«اللّهمّ ان ابتليت في عضو فقد عوفيت في أعضاء، الحمدلله عَلىٰ كلّ حال.»

گویی نشاط اصفهانی (۱۲۴۴ ــ ۱۱۷۵ هـ ق) شاعر عهدِ قاجارها از زبان او سروده است:

گر آزرده ور مبتلا می‌پسندد   چه خوش تر از آن کاو به ما می‌پسندد
گهی دشمنان را عطا می‌فرستد   گهی دوستان را بلا می‌پسندد
چرا دست یازم چرا پای کوبم   مرا خواجه بی‌دست و پا می‌پسندد...

(گنجینهٔ نشاط ص ۹۷ ـ ۹۸)

و جلال‌الدّین محمّد بلخی در کتاب مثنوی فرماید:

آتش ابراهیم را نبود زیان   هر که نمرودیست گو می ترس از آن

(مثنوی دفتر ۲ بیت ۳۳۱۰ ص ۴۳۳ طبع نیکلسون)

و در آغاز دفتر سوم گوید:

گردد آتش بر تو هم بَرد و سلام   ای عناصر مر مزاجت را غلام

(مثنوی دفتر ۳ بیت ۱۰ ص طبع نیکلسون)

مسأله ۵۲

«علم الیقین» و «حق الیقین»

علم الیقین تصوّر امری است به طوری که هست از راه دلیل مثل علم به وجـود آتش و دانستن این که آتش می‌سوزاند یا علم هر انسان عاقلی به ایـن کـه مـی‌مـیرد. عین‌الیقین محصول مشاهده و کشف است و یک نوع احساس درونی توأم با یقین است که ارتباطی با دلیل و برهان و علم رسمی ندارد. این علم اکتسابی نیست بل که موهبت الهی است و همان است که گفته‌اند: «العلم نوریقذفه الله فی قلب من یشاء» و اگر فضل و رحمت الهی نـباشد، علم اکتسابی رسمی حاصلی نخواهد بخشید. به قول شیخ محمود شبستری در گلشن راز:

«هر آن کس را کـه ایـزد راه نـنمود ز استعمال مـنطق هیچ نگشود

حاصل آن که چنان که جرجانی در تـعریفات گـفته: «علم الیقین مـا اعطاه الدلیل بـتصور الامور علی ماهو علیه» و «عین الیقین ما اعطته المشاهدة والکشف» برای مثال دیدن آتش و احساس نور و حرارت آن و گرم شدن به آن از دایرهٔ علم اکتسابی خـارج است و شهـوداً و حالاً علم است.

امّا حقّ الیقین به اصطلاح صوفیه عبارت است از بی‌خودی و فـنای بـنده در حـق و بقای او به حق و مقام خواص و واصلان است.

هجویری می‌گوید: «علم الیقین درجـهٔ علما است بـه حکمِ استقـامتِشان بـر احکام امور و عین الیقین، مقام عارفان به حکم استعـدادشان مـرمرگ را و حــق الیقین فــناگاه دوستان به حکم إعراضشان از کل موجودات پس علم الیقین به مـجاهدت و عین‌الیقین بـه مؤانست و حقّ الیقین بـه مشاهدت بـود و ایـن یکی علم است و دیگری خــاص و سدیگر خاص الخاص. «کشف المحجوب طبع ژوکفسکی/ ۴۹۸».

تعریف دیگری که جرجانی در تعریفات می‌کند، این است: «وقـیل علم الیقین ظـاهر الشریعة و عین الیقین الاخلاص فیها و حق الیقین المشاهدة فیها.»

شبلی گفته: «علم الیقین آن است که به ما رسید بر زبان پیغمبران علیهم السّلام و عین-

الیقین آن است که خدا به ما رسانید از نور هدایت به اسرار قلوب بی‌واسطه و حقّ‌الیقین آن است که بدان راه نیست.» [تذکرة الاولیا/ ۱۷۷/۲ چاپ لیدن]

محمدبن فضل بلخی از صوفیان بزرگ قرن سوم و اوایل قرن چهارم (به گفتهٔ جامی در نفحات الانس، وفاتش در سال ۳۱۹ در سمرقند واقع شده است) تأثیر مراتب یقین را در یک دیگر و اهمیّت هر یک را با بیان خوشی ادا کرده که شیخ عطّار در تذکرة الاولیاء در ضمن حالات او مذکور داشته است و بعینه در این جا نقل می‌شود:

«از او سؤال کردند که سلامت صدور به چه حاصل آید؟ گفت به ایستادن به حقّ الیقین و آن حیاتی بود تا بعد از آن علم الیقین دهند تا به علم الیقین مطالعهٔ عین الیقین کند تا این جا سلامت یابد و تا نخست عین الیقین نبود، علم الیقین نبود که کسی را که کعبه ندید هرگز او را علم الیقین به کعبه نبود پس معلوم شد که علم‌الیقین بعد از عین الیقین تواند بود که آن علمی که بیش از عین الیقین بود، آن به همّت بود و اجتهاد از این جای بود که گاه صواب افتد و گاه خطا چون علم الیقین پیدا آمد به علم الیقین، مطالعه اسرار و حقایق عین الیقین تواند کرد مثالش چنان بود که کس در چاهی افتاده باشد و بزرگ شده ناگاه او را از چاه برآرند در آفتاب متحیّر گردد و مدّتی بر آن ثبات کند تا به آفتاب دیدن خوی کند تا چنان که به آفتاب علمش حاصل شود که بدان علم مطالعهٔ اسرار آفتاب تواند کرد.»

[ذیل تاریخ تصوف دراسلام ۱۸۱/۲ و ۲۸۲]

حقیقت یقین علمی است که آلایش شک نپذیرد و رنگ ریب و شبهه نگیرد. لذا یقین در مورد خلق اخّص از علم است. یقین راهی صاف و طریقی استوار است که مطابق حال هر سالکی (در ابتدا و توسّط و انتها) منزلی ارزنده و مرکزی زیبنده دارد. یقین دارای سه مرحله است:

اول: علم الیقین و آن این است که سالک، معارف الهی و احکام شرعی را که به توسّط رسول اکرم (ص) تبلیغ شده و به مباشرت ائمهٔ اثنیٰ عشر علیهم السّلام تشریح و توضیح گشته، به صدق دل بپذیرد.

دوم: عین الیقین و آن، این است که سالک چون از مرحلهٔ اول ارتقاء یابد و به کشف و درک سرافراز شود از نقل و استدلال بی‌نیاز گردد. و چون بمعاینه دست یابد از خبر مستغنی شود و آنگاه که شهود معلوم، روزی شود حجاب علم را پاره کند. زیرا علم به شي: عبارت از این است که چون آن شيءٔ از نظر عالم غایب باشد، صورتی مطابق آن شيءٔ غایب در مدرک وی حاصل آید.

سوم حق الیقین و آن اینست که رسم هستی سالک که همچون شب تیره، تاریک است در برابر درخشش نور صبح حقیقت(که جمال آن حضرت است) تاب نیارد و فانی شود. و بکلی از رسم وجود موهوم خود بگذرد.

در مثال، این سه مرحله یقین بسان خرمنی از آتش بود که چون انسان عالم به وجود آن شود و به علم خویش مؤمن گردد، نسبت به آن آتش علم الیقین یابد و هرگاه آن ببیند، در موقف عین الیقین باشد و هنگامی که خود را مردانه در خرمن آتش فروزان اندازد، پاک بسوزد و به هستی آتش، هست گردد. و جزوی از آن آتش شود. نسبت به آتش مزبور در مرحلهٔ حق الیقین باشد.

قشیری گوید: فعلم الیقین علی موجب اطلاعهم ما کان بشرط البرهان و عین الیقین ما کان بحکم البیان و حق الیقین ما کان بنعت العیان فعلم الیقین لارباب العقول و عین الیقین لاصحاب العلوم و حق الیقین لاصحاب المعارف. برخی از مشایخ برین جمله، مرحلهٔ «بردیقین» را نیز افزوده‌اند که سالک در عین حق الیقین و در عین آتش قرب، جانش از زلال آرامش در گرما گرم وصال خنک گردد....

[با اختصار از اصول تصوف ۶۷۲ و ۶۷۳]

در ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه می‌خوانیم (باب سوم، در شرح الفاظ): علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین عبارت‌هایی است از علم‌های آشکارا، یقین علمی بود که خداوندِ او را شکّ نیفتد در آن بر عرف و عادت و یقین‌اند روصف حقّ سبحانه و تعالی اطلاق نکنند زانک توقیف نیامده است، علم‌یقین بیقین بود. و همچنین عین الیقین نفس یقین بود و حقّ‌الیقین نفس الیقین باشد، علم‌الیقین، برموجب اصطلاح ایشانست آنچه به شرط برهان بود و

عین‌الیقین به حکم بیان بود و حق‌الیقین بر نعت عیان بود. علم‌الیقین ارباب عقول را بود و عین‌الیقین اصحاب علوم را بود و حق الیقین خداوند ان معرفت را بود و سخن را اندرو باز پژوهیدن محالست و براین قدر اختصار کردیم. (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ۱۳۰)
در کتاب یواقیت العلوم و دراری النّجوم در پاسخ به پرسش فرق چیست میان علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین؟ آورده است:

جواب: دل طالبان را منازل است. چون از راه بیان و دلیل علومی را به عقل دریابند آن منزل را علم الیقین گویند. و چون کمال صفات آن معلوم به دیدهٔ بصیرت مطالعه کنند آن را عین الیقین گویند. چون آن علم مرکوز صفت دل گردد و نقش نگین او سود، آن را حق الیقین گویند. ولایت علم الیقین فراخ‌تر است، و سراپردهٔ عین الیقین در درون ولایت علم الیقین است. و منزلگاه حق الیقین، خاص الخاص است. عین الیقین حلیهٔ دل است و علم الیقین حالت دلست. و حق الیقین نهایت دل است و «انّه الحقّ الیقین فسبّح باسم ربّک العظیم».

برای اطّلاع از تفصیل به «شرح بر مقاماتِ اربعین» یا «مبانی سیر وسلوک عرفانی» تألیف راقم سطور مراجعه شود. صص ۱۴۱ ـــ از انتشارات دانشگاه تهران

مسألهٔ ۵۳

لاتُدْرِکُهُ ٱلأَبْصارُ و هُوَ یُدْرِکُ ٱلأَبْصارَ (الانعام، آیهٔ ۱۰۳) که شیعه و معتزله آن را دلیل می‌گیرند براین که خدا رؤیت نمی‌شود نه در دنیا و نه در آخرت، واشعریان بدین آیه استدلال می‌کنند که مؤمنان خدا را در قیامت خواهند دید. (تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۲ ص ۲۱۹، تفسیر امام فخررازی، طبع آستانه، ج ۴، ص ۱۷۵ ـــ ۱۶۸ ـــ مجمع البیان، طبع طهران، ج ۱، ص ۳۶۶، بیان السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۲۶۹ و جلال الدّین محمّد بلخی در مثنوی (دفتر ۱۱۳۵/۱) گفته است:

لاجرم أبصارُنا لاتُدرِکُه وهُوَ یُدرِکْ بین تو از موسی و کُه

مسألهٔ رؤیت ـــ از جملهٔ مسایل کلامی و میدان مشاجرهٔ اشعری‌ها و معتزلی‌ها بوده است که در آن تاخت و تازها کرده و سخنان واهی در این باره فراوان گفته‌اند.

ریشه و اساس این اختلاف هم مانند غالب اختلافات دیگر ـ آنست که بعض آیات و أخبار مشتمل بر الفاظِ نظر و رؤیت را به اختلاف دیده و مطابق فهم و ادراک خویش بر ظواهر چسبیده و خواسته‌اند که به دریافت‌های و هم انگیز خود، لباس فلسفهٔ عقلی نیز بپوشانند. و از این رو عقاید سخیف و سخنان باطل مخالف عقل را ملتزم شده‌اند.

رؤیت یعنی به چشم دیدن خداوند جلّ شأنه به فتوای عقل و منطق صریح، محال و ممتنع است. خواه آن خدایی که فطرت سلیم بر وجود او گواهی می‌دهد و خواه آن خدا که متکلّمان یاوه‌بافِ اشعری و معتزلی برای خود ساخته و آن را مورد ستایش قرار داده‌اند.

در قرآن مجید که استوارترین پایه‌ها و صحیح‌ترین مآخذ دینی ما است نیز هیچ کجا از رؤیت خدا عبارت نشده، بل که همه جا سلب رؤیت کرده [وَلاٰتُدْرِکُهُ الاَبْصٰارُ] فرموده است.

در دعای صباح منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) گوید: «یامَنْ قَرُبَ مِنْ خَواطِرِ الظُّنُونِ وَبَعُدَ عَنْ مُلاٰحَظَةِ اَلعُیُونِ».

به بینندگان آفریننده را نبینی، مرنجان دو بیننده را

آیات قرآن کریم که ظاهر آن، منشأ توهّم اشعریان شده ـــ همه جا با عبارتِ (نظر) است و نه [رؤیت]. و نظر با رؤیت بسیار فرق دارد:

نظر در ترجمهٔ فارسی [نگریستن] و رؤیت به معنیِ [دیدن] است. و از این جهت ارباب لغت، نظر را به تقلیب حدقه یعنی برگرداندن چشم به سمتِ مرئی، تفسیر می‌کنند نه به معنی دیدن به چشم. و در تازی گویند: [نَظَرْتُ إِلَی اَلهِلاٰلِ فَلَمْ أَرَه] = (نگریستم به ماه و او را ندیدم) ـــ و رؤیت را غایت نظر قرار دهند. و گویند: [مازِلْتُ أَنْظُرُهُ حَتّیٰ رَأَیْتُهُ] = (همی نگریدم تا آنگاه که بدیدم)

همچنین نظر را سبب رؤیت قرار دهند. مانند: [لَوْلاٰ أَنَّنِي کُنْتُ نَظُرُ إِلَیْهِ لَمارَأَیْتُهُ] = (اگر نه آن بودی که می‌نگریدم، ندیدمی او را) و أمثال این گونه استعمالات در عربی فصیح، دلیل است برآن که نظر با رؤیت در اصلِ معنی تفاوت دارد. و این که گویند کلمهٔ نظر اگر متعدّی به نفس باشد ـــ در معنی انتظار است و با [فی] به معنی تفکّر و با [لام] به معنی رأفت و با کلمهٔ [إِلیٰ] بـه معنی رؤیت است، صحیح نیست. چرا که اوّلاً با کلمهٔ [إِلیٰ] نیز به معنی انتظار آمده است. مثل [فنظرة

إلیٰ میسرة] و قولِ شاعر: [نظر الحجیج إلیٰ طُلوع هِلال] و ثانیاً به معنی تـقلیبِ حـدقه و نگریستن است نه دیدن به حاسّهٔ چشم. پس آیات نظر را نشاید دلیل رؤیت قرار داد. و میان آیات قرآن از این جهت هیچ اختلاف نیست.

امّا اشعریان آیات قرآنی را مخالف یکدیگر تشخیص داده و برای حفـظ ظـواهر و جمع مـا بین مختلفات این عقیده را از خود ساخته‌اند که هرجا اثبات نظر شده ـ مراد مؤمنان است که خـدا را در بهشت می‌بینند. و هر جا خلاف آن باشد ـ مراد کافران است که از رؤیت پروردگار در قـیامت محرومند.

و معتزلیان آیات نفی رؤیت را مأخذ عقیده قرار داده ـ باقی را تأویل کرده‌اند با این کـه بـه هیچ وجه تأویل لازم نیست. و نزد فرقهٔ مشبّهه و کرامیّه که معتقد بـه جسمیّت مـبدأند ـ رؤیـت در جهت و مکان نیز محال نباشد.

جمعی از اشاعره که به نام «ضراریه» معروفند، گویند: انسان را حـاسّهٔ ششم است جـدا از حواسّ پنجگانهٔ ظاهر که در قیامت آن حسّ بکار افتد و خدا با آن چشم دیده شود.

اشاعره و معتزله هر کدام برای اثبات عقاید خـویش بـه ادّلهٔ سمعـی و عقلی مـتمسّک می‌شوند. دلایل معتزلیان در این مورد چون با نصّ قرآن و منطق عقل مـطابق‌تـر است ـ چندان بـه تکلّف احتیاج ندارد. جز این که بخواهند همهٔ مسموعات را بـه نـام روایـات مـأثورهٔ صحیح و ناصحیح باور دارند و هر چه مخالف عقل و قرآن است ـ تأویل کنند و همهٔ گفته‌های اشعـریان را پاسخ دهند.

امّا اشعریان در این مورد هم مثل بسیاری از مسایل کلامی دیگر، سخت به تکلّف افـتاده‌انـد از این رهگذر که می‌خواهند محال عقلی را جایز و ممکن قلمداد کنند. می‌گـویند شکی نـیست کـه انکشاف علمیِ تامّ برای انسان نسبت به خداوند جایز است امّا ارتسام صورت از مرئی بـه چشم و اتّصال شعاع از چشم به مرئی یا از مرئی به چشم با مقابله و محاذات مکانی نسبت به خـدا در ایـن دنیا جایز نیست. و لکن نظیر همین حالت که از آن به رؤیت تعبیر مـی‌کـنیم ـ مـمکن است بـدون مقابله و مواجههٔ مکانی از بندگان نسبت به خدا تعلّق گیرد در قیامت منزّه از جهت و مکان. از ایـن رو که متعلّق رؤیت هویّت و وجود است که در موجودات مشترک مـا بـین واجـب و مـمکن و در ممکنات مشترک میان جوهر و عَرَض است. و نیز گویند که ادارک و معرفت سه درجه دارد:

درجهٔ اوّلش معرفت به حدّ و رسم است. پس از آن چون منظور را دیدیم و چشم برهم نهادیم

نوع دیگری است از معرفت بالاتر از معرفت اوّل. سپس چون چشم را گشودیم، درجهٔ سوم است بالاتر از درجات قبل و از این حالت ـ ادراکی که مافوق همهٔ معرفت‌هاست به رؤیت عبارت می‌کنیم. و این قسم از رؤیت که در حقیقت درجه‌یی از ادراک است، در قیامت دست می‌دهد.

«حاجی سبزواری» در شرح دعای صباح، عقیدهٔ اشاعره را توجیه می‌کند که مراد محقّقان اشعری از رؤیت نه مراد به چشم ظاهر دیدن است که مخالف عقل صریح باشد بل که مراد مقام شهود حقّ است به حقّ در مرتبهٔ عین‌الیقین و حق‌الیقین. و این گونه رؤیت را همهٔ عقلا و عرفا مسلّم می‌دانند. و در این مقام گفته شد [لَمْ أَعْبُدْ رَبّاً، لَمْ أَرَه] و [عمِیَتْ عَیْنٌ لاتَراک] و [لَوْ کُشِفَ الغِطاءُ مَا ازْدَدْتُ یَقیناً] و در قرآن مجید آمده است: فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَک فَبَصَرُکَ الیومَ حَدید. برای تفصیل ادلّه و اقوال رؤیت ـ رجوع شود به شرح تجرید قوشجی و شرح مواقف و شرح مقاصد و تفسیر ابوالفتوح رازی در ذیل آیهٔ «وجوهٌ یَوْمَئذ ناضِرة إلیٰ رَبّها ناظِرة»

[مرحوم همایی ـ ذیل صص ۴۰ و ۴۱ مصباح الهدایة]

شرح مفردات لغات و ترکیبات

فهرست‌ها



أحْظاهُ: جَعَلَهُ ذاحُظوة، أحظاه بالمال:
جعله يحظى به أحظاه على فلان: فضلّه عليه
أحْمَى إحْماءُ المكانَ: جعلَه او وجدهُ حِمىً
لأيقرَب (الحِمَى ويُدافِعُ عنه)
إخْتَرَعَ الشَيىءَ: شَقَّه، أنْشَأهُ، إبتَدَعَهُ
إستَبْصَرَ ألأمرُ: ظهر واستبان
إستَبْصَرَ ألأمْرَ: ظهر و استبان، تَمَكَّنَ من النظر إلَيْهِ
إستَبْصَرَ فيه: تَأمَّلَ
إستحالَ استحالَةً: تَحَوَّلَ مِن حالٍ إلىٰ أُخرىٰ
الأُسْطُوانة: العَمود؛ إحْدى قوائمُ الدابَّةِ، ج اساطين. يقال: هم أسا طين الزّمان: أى افـرادِهُ و حكماؤهُ
أصاخَ إصاخَةً له و إليه: أصغى واستمع
إعتصم به: أمسَكه بيده ــ بصاحبه: لزمه
ــ باللّه: إمتنع بِلُطفِه مِنَ المعصية
ــ من الشرّ والمكروه: إلتجأ وَأمتَنَعَ
باز ماندن از گناه به امید لطف پروردگار،
باز ایستادن از معصیت به امید لطف خدا،

× × ×

«آن مؤمنان را إعتصام، آنجا که پرسند از جزا»

× × ×

در دین چو اعتصام به حبل متین کنند
آن به که مطلع سخن از رکن دین کنند
(انوری)

أقالَ إقالةً فلاناً: مالم يَقُلْ: ادّعاهُ عليه
إلتحام إلْتحم الشيىءُ: إلْتَصَقَ و تَلاءَمَ

ألأقرع من الحيّاتِ: المُمعُط اى الساقط شَعْر ــ الرأس لَكثْرَة سَمُه.
ألقى إلَيْهِ خَيْراً: إصْطَنَعه عنده ــ
ألْقَيْتُ إليهِ ألمَوَدّةُ وبالمودَّةِ: أيْ بذلت لَهُ ألحُبُّ
أمْهَلَهُ: رَفِقَ به
إنْتَمى إنْتِماءً فلانٌ إلى أبيه: انتسب واعتزى
[أوَّلَهُ] إليه: رجَعَهُ. تأوَّلَ الكلام: فَسَّرَهُ و قَدَّرَهُ
بَدا ـُـ بُدُواً وَبَدَاءً وبَدْواً و... ظهر، فهو [بادٍ]
[البَسَاط]: الارض الواسعة
التارة: الحين والمرّة، وترك همزتها لكثرة ــ
الاستعمال. يقال «فعلت تارةً هذا و تارةً ذاك»
تارةً بعد تارةٍ: ج تارات
تَبَشْبَشَ بِهِ: آنَسَهُ وَ واصَلَهُ
بَشَّ ـَـ بَشًا و بَشاشَةً: كان طلق الوجه
ــ للشيي: أقبل عليه و فرح به
تَحقَّقَ الخَبَرُ: ثبت ــ الرجلُ ألأمْرَ: تَيَقَّنَهُ
تَعَلَّلَ: أبدى الحُجَّةَ وتَمَسَّكَ بِها ــ بكذا:
تَشَغَّلَ بِهِ [ذَهِلَ ـُـ ذُهولاً] غابَ عَنْ رُشْدِه
تَعَوَّذَ بِاللهِ: حفظه
ثَبَجَ ـُـ ثَبْجًا و ثَبَّجَ ألكَلامَ: لم يَأْتِ به عَلَى وَجْهِهِ
الثَبَجُ مِنْ كُلِّ شَيْيءٍ: وَسَطُهُ، مُعْظَمُهُ. أعْلاهُ
ج أثباج و ثبوج. يقال «يركبون ثَبَج هذا البحر» اى معظَمُهُ.
ثَمَّ: إسمٌ يُشارُبه إلىَ البعيدِ بمعنى هناك
حَقَّقَ القولَ أوالظَّنَّ: صَدَّقَهُ، حَقَّقَهُ، أكَّدَهُ، وَجَبَهُ
الحِمَى: مايُحْمَى ويُدافَعُ عنه. حَمِيَ ــ مِنَ الشيىءِ: أنِفَ أنْ يَفْعَلَهُ.

الذِراع: من الرَجُل، من طرف المرفق إلىٰ طـرف الاصبع الوسطیٰ. السّاعد. الطاقـة. يـقال «رَجُلٌ واسعُ الذراع» اى مـقتدرٌ. و«ضاقَ بـالأمْرِ ذِراعَهُ» أیْ ضعف طـاقته. و «هُوَلَکَ عَلیٰ حَبْلِ الذِراع» أیْ مُعَدٌّ حاضِرٌ.

رَصَنَ ـُ رَصْناً الأمرَ: أتَمَّهُ وأتْقَنَهُ.

(رَصُنَ ـُ رَصانة) العقلُ وغيره: استحكم واشتدَّ وثبت فهو (رصين)

رَفَد ـِ رَفْداً وأرْفده: أعْطاهُ، أغاثَهُ

اَلزبيبتان: نقطتان سوداوان فوق عيني الحيّة و منه يقال للحَيَّةِ «ذات الزبيبتين»

زَعْزَعَ زَعْزَعَةً وزَعْزَعَةً: حَرَّكَهُ شَديداً ـ الابِلَ في السير: حَثَّها. الزعازع: شدائد الدَهْر

سامَرَهُ: حَدَّثَهُ ليلاً

[سُبحان] مص. يقال «سبحانَ الله» اى ابرىء اللهَ من السوء. و «سُبْحانَ من كذا» تَعَجُّباً منه. و هو عَلیٰ معنی الإضافة. أی سبحان اللهَ مِنْ كذا و «أنت أعْلَمُ بما فی سُبْحـانک» أیْ بِـمٰا فـی نَفْسِکَ.

السَرَيان: مصدر. سيرُ الليل. وقولهم «عند الصباح يحمدُ القومُ السُرَی» هو مثل يضْربونه فی احتمال المشقَّة رَجاءَ الراحةِ. ابن السُری: المسافر ليلاً.

الشُجاع: ضَرْبٌ مِنَ اَلحَيّاتِ.

الشِرْذِمَة: الجماعة القليلة من النّاس. ج شرِ اذم و شر اذيم.

فَواحِدُه الجَمُّ الغَفِير، ومَن عَدا
ه شِرِ ذِمَة، حُجَّت بابلغ حجّة

(سعيد الدين فرغانی، مشارق الدراری/ ۲۹۳)

شَفِقَ ـَ شَفَقًا مِنَ الأمْرِ: خافَ

الطِرْسُ: الصحيفة عموماً او الصحيفة الّتى محيث ثُمَّ كتبت ج أطراس وطُروس

طَمَسَ ـِ طَمْسًا الشيءَ: محاه، أهْلكه، غَطّاهُ،

إستَأصَلَ أثره ـ الغيمُ النجومَ: أذْهَبَ ضوءَها

العائدة مؤنث العائد ج عُوَّد وعَوائد وعائدات. المعروف والصلة والعطف. المنفعة ج عوائد

عَجِبَ ـَ عَجَبًا منَ اَلأمْر ولهُ: أخذه العجبُ منه، ـ إليه: أحَبَّهُ.

العَجَب: انفعال نفسانیٌ يـعتری الانسان عند استعـظامه او استطرافـه أو انكاره مـايرد عليه

العِزّة (مص): الغلبة في المُعَازّة ــ الحَمِيَّة وَٱلأَنَفَة
الفريدة: الجوهرة النفيسة، الفِقَر الّتي انفردت فوقعت بين آخر فقَر الظهر. ج فرائد «أتى بالفَرائد» اى بالفاظ تدلُّ على عِظَم فصاحته وجَزالة منطقه وأصالَة عَرَبِيَّته.
القُدّوس: من أسمائه تعالىٰ اى المنزّه عن كلّ نقصٍ وعيب
قَصَرَ ــ قُصوراً الشيءَ: نقص ــ من الشيء: كَفَّ عنه وتركه مع العجز. [قَصُرَ ــ قَصْراً وقِصَراً وقَصَارَةً] ضدّ طالَ
قَضَى يَقْضِي قَضاءًالشيءَ: صنعه بإحكام وقدّره، القضاء: الحكم
قَنَصَ ــ قَنْصًا: الطيرَ: صادَهُ
كَشَفَ ـِ كَشْفًا الشيءَ وعن الشيء: أظْهَرَهُ وَرَفَعَ عنه مايواريه او يغطّيه
لاءَمَ ملاءَمَةً الشيءَ: أصْلَحَهُ وجَمَعَهُ:
لاءَمَهُ الشيءُ: وافَقَهُ
لاءَمَ بَيْنَ القَوْمِ: أصْلَحَ بَيْنَهُمْ
لَهِبَ ـَ لَهَبًا ولَهَبانًا النّارُ: اشتعلت خالصة من الدخان
مَحَقَ ـَ مَحْقًا الشيءَ: أبطله و محاه ــ اللهُ الشيءَ: نقصه و ذهب ببركته.
المَذْهب: المُعْتَقَد، الطريقة، أصل
المَعِيَّة: المُصاحبة، نسبة إلىٰ مع
ألْمَعِيَّة: الذّكاء
نافَرَهُ نِفارًا ومُنافَرَةً: حاكَمَهُ، فاخَرَهُ فِي الحَسَب والنسب. يقال «نافرته إلى القاضي فنفّرني عليه.» اى حاكَمْتُه إلَى القاضي فقضى عليه بالغلبة.
نَدَبَ ـُ نَدْبًا المَيْتَ: بكاه، عَدَّدَ محاسنَهُ ــ فلانًا للأمْرِ: دعاه ورَشّحه للقيام به وَحَثَّهُ عليه.
(نَحم ـِ نَحْمًا) الرجلُ: تَنَحْنَحَ، ــ ٱلأسَدُ: صَوَّتَ

فهرست آیه‌های قرآن کریم



فهرست احادیث، اقوال و أمثال و جمل عربی و.

فهرست اشعار عربی به ترتیب کلمه آغاز و انجام هر بیت

فهرست فهرست اشعار فارسی به ترتیب کلمه آغاز و انجام هر بیت

فهرست اصطلاحات



فهرستِ أعلام

فهرست اسامی کتب



فهرست امکنه



/

مشخّصات برگزیدهٔ منابع و مآخذ مورد مراجعه

آشتیانی، مهدی

ــــ اساس التوحید (مبحث قاعدة الواحد و وحدت وجـود) ۱۳۳۰ شمسی، شماره ۱۱۹ ـ انتشارات دانشگاه تهران / ۵۳۰ صفحه

ابراهیمی دینانی، غلامحسین

ــــ قواعد کلّی در فلسفهٔ اسلامی، سه مجلّد.

ــــ ابن جوزی (۵۰۸-۵۹۷ هـ ق) جمال الدین ابی الفرج عبدالرحمان ابن الجوزی البغدادی

ــــ کتاب الاذکیاء

ابن عربی، محمّدبن علی [۵۶۰-۶۳۸ هـ ق]

ــــ رسائل ابن العربی، الطبعة الاولیٰ، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ هـ ق = ۱۹۴۸ م

ــــ الفتوحات المکیّة فی أسرار المالکیة والملکیة، قاهره، بولاق / ۱۲۷۴ هـ ق و ۱۲۶۹ ـ ۴ مجلّد / بیروت

ــــ فصوص الحکم با تعلیقات دکتر ابوالعلاء عفیفی، طبع بیروت

ابوعلی سینا (شیخ رئیس)

ــــ اشارات و تنبیهات، ترجمهٔ فارسی با مقدّمه و حواشی وتصحیح دکتر احسان یارشاطر /۱۳۳۲ شمسی ــ تهران، انجمن آثار ملّی (۳۸ + ۳۳۲)

ابونصر فارابی
ـــ مجموعهٔ خطابه‌های تحقیقی شمارهٔ ۳، تهران، ۱۳۵۴ ه‍ ش شمارهٔ ۱۰ ـ انتشارات کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد
استخری، احسان الله
ـــ اصول تصوّف، چاپ تهران
جامی، نورالدّین عبدالرحمان بن احمد، (۸۱۷-۸۹۸ ه‍ ق)
ـــ اشعّه اللمعات [شرح لمعات فخرالدین ابراهیم عراقی]
ـــ نفحات الانس من حضرات القدس، چاپ تهران، به کوشش مهدی توحیدی پور
ـــ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص با مقدّمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چتیک، ۱۳۵۶ ه‍ ش /انجمن فلسفهٔ ایران
ـــ هفت اورنگ، چاپ تهران، ۱۳۳۷ شمسی به کوشش مدرّس گیلانی
جرجانی، علیّ بن محمّد (میرسید شریف)
ـــ تعریفات، قاهره، مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۵۷ ه‍ ق = ۱۹۳۸ م
جلال الدّین محمّد بلخی
ـــ مثنوی معنوی، شش مجلّد، به اهتمام رینولد ا. نیکلسون [در میان سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۳۳ م]
ـــ کلیّات شمس، به تصحیح مرحوم بدیع الزّمان فروزانفر / دانشگاه تهران [۱۳۳۶-۱۳۴۲ ه‍ ش]
جهانگیری، دکتر محسن
ـــ محیی الدین بن عربی، چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی، از انتشارات دانشگاه طهران
حصری قیروانی [ابی اسحاق ابراهیم بن علی، المتوفّی فی عام ۴۵۳ من الهجرة]
ـــ زهر الاداب وثمر الالباب ـ مفصّل ومضبوط و مشروح بقلم المرحوم الدکتور زکی المبارک ـ حققّه وزاد فی تفصیله وضبطه وشرحه، محمّد محیی الدّین عبدالحمید [۴ جزء / ۱۳۵۳ ه‍ ق = ۱۹۵۳ م]
خزائلی، دکتر محمّد

ـــــ شرح بر گلستان سعدی ــ چاپ دوم ــ انتشارات جاویدان /۱۳۴۸ شمسی
دامادی، سیّد محمّد
ـــــ ابوسعید نامه، شمارهٔ ۱۹۷۳ ــ انتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۶۷ ه ش
ـــــ شرح بر مقامات اربعین یـامبانی سیر و سلوک عرفـانی / شمارهٔ ۱۹۷۹ ــ انـتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۶۷ ه ش
دمیری، محمّدبن موسی، کمال الدّین [۷۴۲-۸۰۸ ه ق]
ـــــ حیات الحیوان الکبریٰ، دو مجلّد، چاپ مصر
دهخدا، مرحوم علی اکبر وهمکاران او
ـــــ لغت نامه، تهران [۵۲-۱۳۲۵ ه ش] سازمان لغت نامهٔ دهخدا
رعدی آذرخشی، غلامعلی
ـــــ نگاه، دیوان اشعار
زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین
ـــــ نه شرقی، نه غربی، انسانی، امیرکبیر، تهران /۱۳۵۶
سبکی،
ـــــ معیدالنعم و مبیدالنقم
سبزواری، حاج ملاّ هادی
ـــــ شرح غرر الفوائد معروف به شرح مـنظومهٔ حکمت (قسمت امـور عامـهٔ و جـوهر و عَرَض)، تهران ۱۳۴۸ ه ش (۴۸ + ۶۷۹ + ۱۵۲ صفحه) مـؤسسّهٔ مـطالعات اسلامـی مک گیل، به اهتمام مهدی محقّق
سجّادی، سیّد جعفر
ـــــ فرهنگ علوم عقلی
سعدی،
ـــــ گلستان و بوستان و مواعظ. چاپ مرحوم ذکاء الملک فروغی
سنایی
ـــــ حدیقة الحقیقه، تصحیح مرحوم محمّد تقی مدّرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹ ه ش

ـــ دیوان اشعار به کوشش دکتر مظاهر مصفّا، تهران، ۱۳۳۶
ـــ دیوان اشعار به تصحیح مدّرس رضوی
سعیدالدین سعید فرغانی
مشارق الدراری، شرح تائیّهٔ ابن فارض با مقدمه و تعلیقات سیّد جلال الدین آشتیانی / ۱۳۵۷ شمسی
شبستری، نجم‌الدین محمودبن عبدالکریم بن یحیی،
ـــ گلشن راز، شیراز، کتابخانهٔ احمدی، ۱۳۳۳ شمسی
شوشتری، قاضی نوراللّه
ـــ مجالس المؤمنین
عزالدّین محمودبن علی کاشانی [متوفّیٰ سنة ۷۳۵ هـ ق]
ـــ «مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة» با مقدّمة و تصحیح مرحوم جلال الدّین همایی /۱۳۲۵ هـ ش، تهران
عطّار نیشابوری
ـــ الهی نامه، تصحیح فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۳۹ شمسی
ـــ تذکرة الاولیاء ــ چاپ لیدن و چاپ آقای محمّد استعلامی / ۱۳۴۶ شمسی، تهران، زوّار
غنی، مرحوم دکتر قاسم
ـــ تاریخ تصوّف در اسلام
ـــ حافظ، با یادداشت ها و حواشی
فاضل تونی، مرحوم محمّد حسین (۱۲۵۹-۱۳۳۹ هـ ش)
ـــ تعلیقه بر فصوص، تهران، مؤسسّهٔ وعظ وخطابه / ۱۳۱۶ شمسی
فروزانفر، بدیع‌الزمان [۱۳۴۸-۱۲۷۸ هـ ش]
ـــ احادیث مثنوی، از انتشارات دانشگاه تهران
ـــ شرح مثنوی شریف / از انتشارات دانشگاه تهران (۱۱۴۶) ۱۳۴۶-۱۳۴۸ هـ ش
ـــ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه با تصحیحات و استدراکات / ۱۳۴۵ هـ ش،

فیض، ملاّمحسن
ـــ اصول المعارف با تعلیق و تصحیح و مقدّمه سیّد جلال الدین آشتیانی / ۱۳۵۴ هـ ش، مشهد
کاپلستون،
ـــ تاریخ فلسفه، چاپ لندن
لاهیجی، شیخ محمّد
ـــ شرح گلشن راز با تصحیح و مقدّمهٔ کیوان سمیعی، تهران، کتابفروشی محمودی / ۱۳۳۷ شمسی
محقق، دکتر مهدی
ـــ فیلسوف ری، زندگانی محمّدبن زکریّای رازی ـ از انتشارات انجمن آثار ملّی
معین، دکتر محمّد
ـــ فرهنگ فارسی، شش مجلّد، تهران، چاپ اوّل / ۱۳۴۲ هـ ش، امیرکبیر
معلوف، اب لویس (۱۹۴۶-۱۸۶۷ م)
ـــ المنجد فی اللغة والادب والعلوم، بیروت / ۱۹۶۶ م
ملکشاهی، حسن
ـــ حرکت و استیفای اقسام آن ـــ انتشارات دانشگاه تهران شماره ۹۶۶ ـ ۱۳۴۴ هـ ش
ملاّصدرا (صدرالدین شیرازی)
ـــ اسفار
ـــ رسایل فلسفی با تعلیق و تصحیح و مقابله سیّد جلال الدین آشتیانی، ۱۳۵۲ هـ ش ـ دانشگاه مشهد.
ماوردی [ابی الحسن علیّ بن محمدبن حبیب البصری المتوفّی سنة ۴۵۰ هـ ق]
ـــ ادب الدنیا والدین ـــ حقّقه وعلق علیه مصطفی السّقا / الطبعة الثانیة / ۱۳۵۷ هـ ق = ۱۹۵۵ م مصر ـ مکتبة ومطبعة مصطفی البابی الحلبی واولاده
مدّرس رضوی، محمّدتقی

ـــ تعلیقات حدیقه، چاپ تهران
منوفی حسینی، سیّد محمود ابوالفیض
ـــ جمهرة الاولیاء وأعلام اهل التصّوف فی حقایق اهل التصّوف ومعارفهم وعلومهم «الطبعة الاولیٰ، قاهره، ۱۳۸۷ هـ ق
میبدی، ابوالفضل رشیدالدین
ـــ کشف الاسرار وعُدّة الابرار تألیف در سال ۵۲۰ هـ ق به سعی علی اصغر حکمت ـ انتشارات دانشگاه تهران / ۱۳۳۱ شمسی به بعد
نراقی، ملاّمهدی
ـــ قرّة العیون با حواشی آقای سیّد جلال الدین آشتیانی
نشاط اصفهانی
ـــ دیوان اشعار (گنجینه) از انتشارات مؤسسه مطبوعاتی شرق / ۱۳۳۷ هـ ش
ونسنگ
ـــ المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث
همایی، مرحوم جلال الدّین
ـــ دو رساله در فلسفهٔ اسلامی (تجدّد امثال و حرکت جوهری) از انتشارات انجمن حکمت و فلسفه
ـــ غزّالی نامه، شرح احوال و آثار و عقاید و افکار فلسفی امام ابوحامد محمّد غزّالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵ هـ ق) ۱۳۱۵-۱۳۱۸ شمسی، طهران
ـــ مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید) دو مجلّد، چاپ طهران ۱۳۵۵ هـ ش
هجویری، علی بن عثمان
ـــ کشف المحجوب، به تصحیح والنتین ژوکوفسکی، لنینگراد / ۱۹۲۶ م [افست، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶ شمسی با مقدّمه وفهارس محمّد لوی عبّاسی]
بازجی وکرم
ـــ اعلام الفلسفة العربیة، چاپ بیروت

یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی (شیخ الامام شهاب الدّین ابی عبدالله)
ـــ معجم البلدان فی معرفة المدن والقری والعمار والسهل والوعر من کلّ مکان، چاپ بیروت ۱۳۷۶ ه ق = ۱۹۵۷ م
ـــ یواقیت العلوم ودراری النجوم، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران / ۱۳۴۵ ه ش، طهران